بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله الطاهرين قوله في الحاشية ما كان متعلقه عاما اى من الافعال التى لا تخ عنها فعل نحو كاين وحاصل قولهما واجب الحذف كالواقع خبرا اه فان المشهور بينهم ان متعلق الظرف في هذه المواضع اذا كان عاما فهو واجب الحذف لقيام القرينة على تعيينه وسد الظرف مسده فلا يق مثلا زيد كاين في الدار ونقل عن ابن جنى انه قال بجوازه وحكم نجم الائمة رضى الله عنه بانه لا شاهد له واما قوله تعالى فلما راه مستقرا عنده فمعناه ساكنا غير متحرك وليس بمعنى كائنا مكان اللائق واما ما وقع في بعض خطب امير المؤمنين صلوات الله عليه في وصفه تعالى من قوله لم يحل في الاشياء فيقال هو فيها كائن فكان الكائن فيه من الكون في الاشيا بمعنى الحلول فليس من الامور العامة حتى يجب حذفه قوله فيها سمى بذلك لاستقرار الضمير فيه اعلم انهم اختلفوا في انه اذا حذف العامل الذى هو متعلق الظرف فهل حذف هو مع ضميره او حذف هو وحده وانتقل الضمير الى الظرف واستتر فيه فذهب السيرافي الى الاول وابو على ومن تابعه الى الثانى وهو المختار عندهم وهذا الوجه مبنى عليه هذا ويمكن ان يوجه التسمية ايض بانه لما كان الظرف فيه دالا على المتعلق والمتعلق مفهوما منه بلا احاجة الى قرينة فكان العامل فيه مستقرا في الظرف والظرف مستقر فيه فحذف فيه تخفيفا كما ذكره الش بخلاف الظرف اللغو اذ لا يفهم العامل منه اللهم الا ان بقرينة خارجة فكانه لغى وملغى عنه فتامل قوله فيهما لان متعلق الاول عام اه لا يخفى ان الظرف في باء الاستعانة في نحو كتبت بالقلم لا يكون الا لغوا لان متعلقه اما الفعل المذكور والباء لافادة معنى الاستعانة اى كتبت باستعانة القلم او يقدر مستعينا في الكلام والباء متعلق به وعلى التقديرين

فالظرف

فالظرف لغو اما على الاول فظ واما على الثانى فلان الاستعانة ليست من الافعال العامة واما الباء الملابسة للملابسة وهى التى بمعنى مع نحو دخلت عليه بثياب السفر فان جعل متعلقها متلبسا المقدر فالظرف مستقر لكونه حالا من الامور العامة الواجبة الحذف واما تعيين الحمل عليه وانه لا يمكن جعل متعلقه الفعل المذكور كما يفهم من كلام الش فوجهه غير ظ اذ يمكن ان يجعل المتعلق هو دخلت ويقال ان البا لافادة معنى التلبس والمقارنة نظير كتبت بالقلم على الوجه الاول ولعله لهذا ترى نجم الائمة رضى الله عنه بعد ما ذكر ان البا يكون بمعنى مع وهى التى يق لها باء المصاحبة نحو دخلوا بالكفر واشترى الدار بالاتها نقل انه قيل ولا يكون بمعنى مع الا مستقرا اى كائنين بالكفر وكائنة بالاتها ثم قال والظ انه لا منع من كونهما لغوا انتهى قوله فلا يدل على اتحاد كما نقل من ترهات الاشاعرة قوله وليس كما يتوهم عدم جواز استعمال الرحمن في غيره تعالى بحسب الوضع اللغوى غير ظ اذ الظاهر ان معناه لغة ليس الا المتصف بالرحمة البالغة مع زيادة مبالغة فيه لاستدلاله بزيادة الاسم على زيادة المسمى واما كون معناه ما ذكره الش اى المنعم الحقيقى البالغ في الرحمة غايتها فلا يظهر من اللغة بل الظ انه صار بهذا المعنى بحسب العرف كما صرح به بعض المحققين ولعل مراد الش ان اختصاصه تعالى ليس لانه من الغالبة التى لم يتعارف استعمالها في غيره تعالى لانه يقتضى جواز استعماله في غيره تعالى مع انه لا يجوز ذلك اتفاقا بل لان معناه هو ما ذكره فلا يصح استعماله في غيره تعالى بحسب هذا المعنى واما ان ذلك معناه بحسب اصل اللغة او نقل اليه ثانيا لغة او عرفا فلا يهمه فتامل قوله البالغ في الرحمة غايتها اى الى مرتبة لا ينتهى اليها غيره وظ ان افادة اصول النعم وجلايلها يكفى لذلك ولا يلزم من افادة الجميع فلذا اردفه بالرحيم اشارة الى ذكره الش فافهم قوله في كل امر ذى بال فانه قد ورد في كل من التسمية والتحميد ولا يخفى انه وان امكن الاكتفاء بكل منهما اذا اشتمل على الاخر لامتثال الحديثين لكنهم جمعوا بينهما رعاية للاحوط واقتفاء للكتاب واقتداء باولى الالباب هذا والبال هيهنا كانه بمعنى الحال اى كل امر ذى حال وشان يعتنى به او معنى القلب ولما كانه اذا كان الامر ذا شان فكانه يملك بالصاحبه لاشتغاله به ويمكن ان يكون المراد كل امر ذى حال او يخطر بالبال جليلا او حقيرا ويكون الوصف للتعميم نحو بطير بجناحيه والابتر بمعنى مقطوع الاخر او الذنب او مقطوعه وكثيرا ما يجعل كناية عن الناقص مطلقا ولعل المراد في الحديث وقيل ان جعل الترك المذكور في الابتداء موجبا النقص الاخر مبالغة في سريان النقصان من اوله الى اخره وللمناقشة فيه مجال فتامل قوله لان فيه امتثالا للحديث وكانهم انما راعوا ذلك في التسمية دون التحميد بل اكتفوا فيه بمطلق الحمد من دون ذكر ما يدل على الابتداء به ولا ما يدل على التبرك والاستعانة كما يفهم من الباء في التسمية اقتداء بالكتاب واما التزام ذكر الاسم في التسمية فلعله ايض اما للاقتداء بالكتاب او رعاية الامتثال لفظا ومعنى فافهم قوله ونحوه كالكتب وقدم ما هو الاهم لا يخفى ان ما ذكره

لكتبى

سابقا من رعاية مناسبة مترتبة فى الوجود العينى يكفى توجيها له وحمله على انه لبيان وجه اخر غير السابق لا يلايم السياق فلعله رمز او لا بيان النكتة للابتداء بلفظ الجلالة اى للاتيان بعبارة وقعت اولها من غير نظر لخصوص العبارة المذكورة فذكر ابتها رعاية المناسبة ثم تصدى لكونها فى هذه العبارة وقعت معمولة وكان من حقها التاخير فلا يناسب تقديمها فوجهه بانه للتنبيه على افادة الحصر وكانه لا يحسن فيه الاكتفاء بما ذكره سابقا اذ الرعاية المذكورة لا يوجب الاتيان بمثل تلك العبارة بل كان يمكن الاتيان بعبارة اخرى روعى فيها ذلك وكانت سالمة عن الخدشة المذكورة فلذا وجهها بالتنبيه المذكور اذ ح لا يبقى خدشة اصلا ثم لا يخفى ان حسن فى قوله ما هو الاهم ايض اشارة الى وجه اخر للتقديم المذكور لكنه ايض مثل الوجه السابق يفيد تقديمه فى الجملة لا فى مثل تلك العبارة التى من حقه التاخير فيه فلذا جعل الوجه الاصل هو التنبيه المذكور ولا يخفى انه لو جعل النكتة الاشعار بالرعاية المذكورة او بالاهمية لا اصل الرعاية او الاهمية لا مكن الاكتفاء بكل منهما اذ الاشعار لا يحصل بلا ارتكاب خلاف ظ فافهم قوله ولهذا تحمل عليه فلا يحمل على شئ منها واما قوله تع الى صراط العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات والارض فالجر فى الجلالة كما هو القراءة المذكورة على انها عطف بيان للعزيز فافهم قوله و المشهورة م
نسبة الحمد الى الذات هذا من تتمة سابقه والمراد ان باقى اسمائه تع صفات ونسبة الحمد الى الذات باعتبار الوصف تشعر بعليته فللاحتراز عن هذا الاشعار والتنبيه على استحقاقه تع للحمد لذاته لا لصفة دون صفة نسب الحمد اليه تع بالاسم لا بالصفات قوله انشائية معنى فليس المراد الاخبار عن حمد اخر بل هى بنفسها حمد وذلك لان حمده تع ليس الا الثناء عليه تع بصفات كماله ونعوت جلاله وما ذكر فرد من افراده فان اطلاق لفظ الله الدال على استجماع جميع صفات الكمال والبراءة عن كل نقص وزوال وكذا نسبة الحمد اليه تع الدال على كمال المحمود ولخياره فرد من الثناء عليه فيكون حمدا بنفسه من غير حاجة الى حمد اخر فلا يرد انه لم يبتدأ بالحمد بل بالاخبار عنه وهو لا يكفى فى الامتثال فتدبر قوله مختارا هذا اشارة الى وجه اختيار الحمد على المدح وقوله مستحقا للحمد على الاطلاق اى لا لخصوص ما يكون بازاء النعمة اشارة الى وجه اختيار الحمد على الشكر قوله والمراد به هنا الشكر اى اطلق الحمد واراد به ما يكون شكرا ايض لان الحمد راس الشكر واظهر افراده كما ورد فى الخبر واذا كان شكرا فيصح جعل الاستتمام غاية له على ما وجهه الشارح فافهم قوله وهو اى الشكر مستلزم للزيادة لله

اى استلزامه للزيادة بل العلم به باعث على رجاء المزيد عند الاتيان بالشكر وهو طلب التمام فيصح جعل الاستتمام من غايات الحمد والاظهر ان يجعل المفعول له ههنا سببا لا غاية كما فى قعدت عن الحرب جبنا اى الله احمد لاتى اطلب تمام النعمة والشكر سبب لحصول مطلوبى فلا تغفل قوله وهى موجبة للشكر كان غرضه الاشارة الى ان فى لفظ النعمة التى هى موجبة للشكر اشارة الى ما ذكره من ان المراد بالحمد هنا هو الشكر وهو مستلزم للمزيد فيصح جعل الشكر سببا لاستتمام النعمة الذى هو رجاء المزيد على ما ذكره فافهم قوله فيها بتصور فالمراد ههنا ايض ذلك اى طلب تمام النعمة التى استعد لها فى الجملة واما طلب تمام جميع نعمائه المستفاد من الكلام لو لم يوحدها فلا ينبغى ان يصدر عن عاقل فافهم قوله واللام للجمهور يجوز كونه للعهد الذكرى كانه بناه على اصطلاح بعض النحاة كصاحب المغنى حيث قسم لام التعريف اولا الى قسمين عهدية وجنسية ثم قسم العهدية الى ثلثة اقسام الاول ما يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول الثانى ما يكون معهودا حضوريا كقولك لشاتم رجل بحضرتك لا تشتم الرجل وكقوله تع اليوم اكملت لكم دينكم والثالث ما يكون معهودا ذهنيا نحو اذ هما فى الغار واذ يبايعونك تحت الشجرة هذا وما يتوهم من ان احتمال الاشارة الى الصادر من جميع الحامدين مناف للوحدة المعتبرة فى العهد الذهنى التى بها يفارق عن الاستغراق فمدفوع بمنع اعتبار الوحدة فى العهد الذهنى بهذا الاصطلاح والمفارقة عن الاستغراق باعتبار ملاحظة المعهودية وعدمها فلو اشير الى جميع الافراد باعتبار انه معهود فى الذهن معلوم عنده فهو داخل فى العهد الذهنى وان لم يكن بهذا الاعتبار فهو الاستغراق ثم الظاهر ان العهدية الواقعة مقسما لهذا التقسيم هو العهد الخارجى على اصطلاح ارباب المعانى فبقى فى المقام احتمال العهد الذهنى على اصطلاحهم لكن لما لم يكن له وقع فى المقام لم يتعرض له مع احتمال شموله الجنسية على هذا الاصطلاح فتدبر قوله وهو المحمود به اولا اى الحمد الذى حمد تع به ولا يخفى انه ح فى دلالة الكلام على القيام على العجز عن حق النعمة على ما ذكره اولا تامل اذ يحتمل ان لا يكون حمده ثانيا من فضله الا ان يتمسك بعد ذلك بظهور عدم الفرق بين حمده اولا وحمده بعد ذلك وكذا الكلام على تقدير حمله على مطلق الصادر عنه او عن جميع الحامدين لو حمل على الصادر بالفعل لا ما يعم ما يمكن ان يصدر ومثله القول على تقدير الحمل على الا

سنغراق فافهم قوله لا انتهائه مطلقا اليه بواسطة او بدونها الظاهر ان المراد بانتهاء الحمد
مطلقا اليه تعالى كون جميع المحامد له تعالى بان المحمودية في الجميع هو تعالى اما بلا واسطة كما فيما حمده
هو تعالى او بواسطة كما في حمد غيره تعالى لرجوعه بالواسطة اليه تعالى وظاهر ان هذا المعنى لا يناسب المقام
اذ ليس الكلام ههنا في المحمودية بل في فعل الحمد انه من فضله تعالى ويمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق
ذلك بان يكون المراد بانتهائه مطلقا اليه تعالى انتهاء هذا المعنى ويكون قوله بواسطة اشارة الى مذهب
المعتزلة من ان افعال العباد مستندة اليهم وبدونها الى زعم الاشاعرة من استنادها الى الله تعالى
او يكون الاول اشارة الى ما فعله العباد والثاني الى ما فعله تعالى في القرآن العزيز وفيه لكن الظاهر
كما يشهد به الذوق لا سيما بعد ملاحظة وقوع الغفلة المذكورة منه في الحاشية كما سنشير اليه هو الاول فتامل
قوله في الحاشية وقد تقدم من كلامه ما يدل اه وفيه تامل لان ما تقدم من كلامه بعد ما ذكر من الضميمة
انما يفيد انحصار المحمودية فيه تعالى والكلام ههنا في الحامدية فلو فرض ان بعض افرادها لم يكن من فضله تعالى
ووجد الجنس معه ايضا لم يلزم منافاة لما تقدم اصلا وهو ظ ولو قيل انه لو كان فرد من افراد الحمد
من فضل غيره تعالى لا يستحق ذلك الغير الحمد وهو ينافي اختصاص المحمودية المذكور سابقا
فمع قطع النظر عن عدم تعرض الشارح له يرد عليه ان عدم كون بعض الافراد من فضله تعالى لا يستلزم
كونه من فضل غيره لجواز ان يكون من فعل الحامدين من غير ان يكون من فضل غيره عليه الا
ان يدعى انه ح ايضا يستحق ذلك الحامد الحمد عليه من غيره فينافي الاختصاص المذكور هذا
ثم بعد هذا كله لا يخفى ان ما ذكره الشارح سواء وقع منه الاشتباه المذكور ام لا مما لا وقع له جدا
اذ لا دخل لقوله والحمد فضله بعد حمله على الجنس في افادة الاستغراق المذكور اصلا بل لو كان
فرد من افراد الحمد من فضله تعالى لكان الحكم بان الجنس من فضله صحيحا واما ان الجميع من فضله
تعالى فلو دل عليه الحكم السابق لكان دليلا مستقلا عليه ولا مدخل للحكم المذكور ههنا فيه
اصلا فالحكم بان الجنس ههنا يرجع الى الاستغراق ويفيده مما لا يرجع الى محصل نعم الحكم
السابق ربما كان دليلا على ان المراد ههنا هو الاستغراق واما الحمل على الجنس والحكم
برجوعه الى الاستغراق بمعونة ما ذكره فلا وجه له كما يشهد به التامل والظاهر انه قد كان في خياله
ما ذكره صاحب الكشاف في هذا ان اللام في الحمد لله للجنس وقد حكموا برجوعه
الى الاستغراق وافادة فايدته فقد مشى على اثرهم وتخيل ان ما ذكره يتمشى في هذا الكلام
ايضا وليس كذلك اذ افادة الجنس هناك للاستغراق باعتبار حمل اللام في لله على الاختصاص

وظاهر

وظاهر ان اختصاص جنس الحمد به تعالى يستلزم اختصاص جميع افراده به تعالى واما فيما نحن فيه
فلا وجه لذلك وقد يقال ايضا ان المعرف بلام الجنس لا سيما في المقامات الخطابية يقصر
مدخوله على الخبر نحو التوكل على الله والتفويض الى امر الله والكرم في العرب والامام من قريش فالحمد لله
ايضا من هذا القبيل فلو تمسك الشارح ايضا بذلك لكان له وجه فتامل قوله مع انه لا يحتاج له اولا باعتبار
ان مراده بالحمد هو الشكر بقرينة ما ذكره من التعليل كما اشار اليه الشارح ره ولحمل تمام الاية فان ما
سيذكره من التعليل له ناظر الى تتمة الاية الكريمة كما سيشير اليه الشارح قوله ليستعد بكمال الشكر
لمعرفة المشكور اي لكمال معرفته والا فاصل المعرفة متقدم على الشكر به والاظهر ههنا ايضا ان
يجعل الانقياد سببا للشكر لا غاية له فتدبر قوله بين رتبتي الخوف والرجا لكن على توجيه الشارح
يكون الغرض تحصيلهما وعلى ما ذكرنا يكونان حاصلين بالفعل ولعل حمل الكلام على الثاني
احسن فتفطن قوله والتقدير اي محصل الكلام قوله مع منافرة تنكيرهما لجعل الموصول اه ظاهره
انه تزييف للتوجيه لكن المناقشة فيه وقد يجعل من تتمة التوجيه والمقصود انه اذا جعل ما موصولة
يجب تقدير في الكلام هكذا حمدا وشكرا كثيرا الحمد والشكر الذي هو اهله للمنافرة تنكير حمدا
وشكرا المذكورين لجعل الموصول صفة لهما فيكون قوله مع منافرة متعلقا بقوله والتقدير اي
والتقدير هكذا مع ملاحظة المنافرة المذكورة والا فلا حاجة الى التقدير هذا ولا يخفى بعده ثم
انه على هذا التقدير يكون قوله الحمد والشكر المقدر اما منصوبا بدلا من المذكور او مرفوعا
على ان يكون خبر مبتدا محذوف كان سائلا يسئل اي حمد وشكر فيقول هو الحمد والشكر الذي
هو اهله كما قيل في قوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال على قراءة المجهول اي المسبح
رجال ولك ان تجعل الموصول بدلا لا صفة ليسلم عن المنافرة المذكورة ولا يحتاج الى
تقدير فتدبر قوله لئلا يلزم التكرار كانه متعلق بقوله بدلا اي يلزم جعله بدلا لا صفة لئلا
يلزم التكرار وذلك لانه اذا جعل نكرة موصوفة يصير الكلام هكذا حمدا وشكرا كثيرا شيئا هو
اهله وشيئا فيه بقرينة المقام عبارة عن الحمد والشكر فذكره بعدهما ووصفهما به تكرار
لا طائل تحته بل ينبغي ان يقال حمدا وشكرا هو اهله واما اذا جعل بدلا فالتكرار وان كان بحاله
لكنه لا بأس بهذا التكرار في البدل من فوايده بل هو لازم لبدل الكل بل الاشتمال والبعض ايضا
بوجه ما ويمكن ان يكون متعلقا بقوله او نكرة موصوفة اي او يجعل هكذا لئلا يلزم التكرار
كما لزم في الوجه الاول فيكون الغرض الاشارة الى ترجيح هذا الوجه على الوجه الاول وهذا بناء على

ان يحمل الوجه الاوّل على ما ذكره في الوجه الاخير من ارتكاب التقدير حتّى يلزم فيه التكرار فافهم قوله وفي التشبيه
سؤال والّا فلا يناسب منه طلب حمده وان فرض كونه كك واما اذا لم يحمل على التشبيه فلا يناسب حمله على سؤال الالحاق
ايضا لعدم قدرة العبد عليه اصلا وامتناعه منه راسا فيصير من قبيل طلب الممتنع هذا ان حمل الكلام على
سؤال الالحاق بمعنى ان يجعل حمده من هذا القبيل في نفس الامر بان يعطيه بالفضل وتفضل القدرة
عليه واما اذا حمل على ان يلحقه به في الاجر والثواب ويعدّه في عداده تفضلا منه وان لم يكن من هذا القبيل
في الواقع فيمكن ان يقال ايضا انّ في عدم سؤال الالحاق بذلك الفرد اشارة الى قصور رتبته عن مثل هذا
السؤال وان قصارى ما يليق من العبد سؤال الحاق حمده بالفرد الشبيه بما هو اهله لا بما هو اهله
وله ان تجعل الفرد الكامل في كلام الشارح اشارة الى ما هو اهله لا ما هو شبيه به فيكون المراد سؤال
ان يلحقه بذلك الفرد الكامل ويعدّه في عداده تفضلا منه تع فيصير شبيها به بذلك الاعتبار فذكر الكاف
للاشارة الى هذا وعلى هذا فلا اشكال فتفطن قوله مثله في قولهم حمدا وشكرا ملأ السموات والارض او نوجه منك
ان تجعله بلطفك كك او تعدّه بفضلك من عداده كما اشرنا اليه فافهم قوله ومنطبقة على جميع مراتبه كانه
اراد بمراتب التوحيد نفي استحقاق الاخر للعبادة ونفي وجوده ونفي امكانه فانه يستفاد منها الجميع بعد
دفع ما سيورده الشارح من الاشكال بما ذكره من الوجهين على زعمه او بما سنذكره واما جعل مراتب التوحيد
توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال على ما يقوله الصوفية فهو على تقدير صحته كانه لا يمكن
تطبيقها عليها فتامل قوله ويضعف بانه لا يبقى يمكن ان يق لعل نفي وجود الغير تع مرتبة من التوحيد
يناط بها الاسلام ويكتفى بها من اكثر العوام وان لم يعلموا نفي امكانه سيما مع الغفلة عنه وعدم الشعور
به فلا يضر عدم دلالتها عليه ويمكن ان يقال ايضا ان نفي الوجود يستلزم نفي الامكان اذ لو اتصف فرد آخر
بوجوب الوجود لوجد ضرورة فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به وما يتصف بوجوب الوجود ولم يمكن
ان يتصف به لاستحالة الانقلاب بالضرورة قوله وفيه انه لا يقتضي وجوده بالفعل قد ظهر بما قررنا
سابقا ان مكان اتصاف شيء بوجوب الوجود يستلزم اتصافه به بالفعل وهو مستلزم لوجوده بالفعل
بالضرورة فاذا استفيد منها امكانه تع يستفاد وجوده ايضا اذ كل ما يوجد يستحيل ان يكون واجب الوجود
فافهم قوله وفيه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا اي لا بالامكان ولا بالفعل لجواز وجود الغير تع لا يستحق العبادة
على انه يمكن ان يق ايضا ان المراد اما نفي المستحق للعبادة غيره تع بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي
امكان المستحق للعبادة ايضا فيه تم وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه تع للعبادة بالفعل ولا على وجوده تع
بالفعل هذا وانت خبير بان وجوب الوجود مبدأ جميع الكمالات ولذا فرع المحقق الطوسي قدس سره

العزيز القدوسي

العزيز القدوسي في التجريد كثيرا منها عليه وعلى هذا فلا ريب انه يوجب استحقاق التعظيم والتبجيل
ولا معنى لاستحقاق العبادة الا ذلك فاذا لم يستحق غيره تع للعبادة فلم يوجد واجب وجود غيره
والا لا يستحق العبادة قطعا واذا لم يوجد لم يكن ممكنا ايضا على ما اشرنا اليه فعلم ان نفي كل من الامكان
والوجود واستحقاق العبادة عن الاله يستلزم نفي الاخرين واثباته يستلزم اثباتهما فلك حملها على
اي منها شئت لكن يشكل ان هذه الاستلزامات لا يخلو عن خفاء لاحتياجها الى بيان
وبرهان وعلم الكثير من تلفظ بها بذلك غير ظ لا سيما في صدر الاسلام فلو اعتبر في التوحيد
الاعتراف بوجود الواجب تع وامتناع الغير فبمجرد اعتراف احدهم بهذه الكلمة الطيبة
الحكم باسلامه مشكل جدا فالظاهر ما ذكرنا اولا من الاكتفاء في التوحيد بالنسبة الى كثير من الناس
خصوصا في اول الامر بالاعتراف بوجوده تع ونفي وجود الغير كما هو ظ الكلمة الطيبة وان لم يظهر
منهم الاعتراف بنفي امكان الغير خصوصا اذا كان ما اعترفوا به مستلزما لذلك ايضا وان لم يشعروا
به فكانهم قد اعترفوا به في ضمنه وبالجملة فكان لهم العلم الاجمالي بما هو الحق من الدين وان غفلوا
عن تفاصيله ولا استبعاد في كفاية ذلك بالنسبة اليهم فتامل قوله ومعناه الله المراد لا يخفى ان
حمل التركيب على هذا الوجه كما ذكره المحققون وان كان ليس ببعيد بل المستفاد من امثال هذا التركيب
ليس الا هذا وما يرجع اليه اذ المفهوم من قولنا لا كاتب الا زيد ليس الا حصر الكاتب في زيد
بمعنى عدم اتصاف احد بالكاتب الا زيد او لمخصصه كما ذكره ان زيدا كاتب لا غيره وليس مفهومه
انه لا كاتب موجودا او ممكن او ما اشبه هذا الا زيد وان كان بعضها لازما لذلك لكنه لا يجدي
في دفع الاشكال الذي اورده فانه ان اريد به بالاله المعبود بالحق كما هو ظ كلام الشارح فلا ينفي
تعدد الواجب اصلا وان اريد به واجب الوجود فان اريد حمله بالفعل على الله دون غيره فلا
يدل الا على الوهيته تع ونفي وجود الغير تع بالفعل ولا يدل على نفي امكانه وان اريد
حمله بالامكان عليه تع دون غيره فلا يدل على وجوده تع بالفعل فالتعويل في دفع الاشكال
على هذا ايضا على ما قررنا فتذكر قوله او انها نقلت شرعا هذا بعده يتوجه عليه انه
على هذا بمجرد الاتيان به لا يمكن الحكم بالاسلام ما لم يعلم ارادة المعنى الشرعي وظ انهم كانوا
يحكمون باسلام الكفار اذا اتوا بها من غير تفتيش عما قصدوه بها مع بعد اطلاعهم
على الاصطلاح الشرعي وقصدهم له الا ان يق ان نفي وجود الغير تع كما هو ظاهرها لغة
يكفي في الاسلام كما اشرنا اليه سابقا ثم نقل شرعا الى هذا المعنى ليقصد بها الموحدون الكاملون

ويترتب عليها لهم المرتبة العليا من الاجر والثواب فتامل قوله لموت ابيه قبلها تعليل لوقوع التيتم
او السؤال من الجد لا من الاب كما هو الغالب قوله وجمع ليشمل ما يختص من الاجناس فان المفرد
ايضا وان افاد العموم عند عدم العهد بل ربما كان عمومه اشمل من الجمع كما ذهب اليه بعضهم
لكن لما كان فيه مجال لاحتمال العهد اذ حمله ههنا على بعض اجناس الظاهر وحمل اللام على
انه لافادة العموم فى افراده جمعه ليضعف هذه التوهمات فافهم قوله تعالى عدل من التعريف المشهور
على انه بيان للمراد بالصلوة اذا نسبت الى الله تعالى وان كان معنى مجازيا فلا ايراد عليه فافهم قوله ومن الملئكة
الاستغفار لا يخفى ان التفرقة بين صلوة الملئكة والمؤمنين والحكم بانها من الملئكة خصوص الاستغفار
من المؤمنين الدعاء الذى يعمه وغيره مما لا يظهر له شاهد فتامل فيهما مع ان العطف لا يدل
فيه اشارة الى ما اشار اليه اولا من سهولة الامر فى هذا الاشكال وانه يمكن دفعه عن الجميع
على ما ذكره اسهل فتامل قوله ما لا يؤثر فيه صلوة على انه لا استبعاد فى التاثير ايضا فان مراتب
مقربه اليه تعالى والزلفى لديه غير متناهية فيجوز ان يوجب كل صلوة عليه صلعم الارتقاء من مرتبة الى مرتبة
فوقها فتبصر قوله ويطلق تغليبا فكون ذلك على سبيل التغليب تامل فتامل قوله وتنبيه على اختصاصهم
فان غيرهم صلوات الله عليهم لم يتصف بما وصفهم به بالاتفاق ثم تنبيه على ما اوجب اى على مزيد
تاكيد لذلك ولا يخفى ما ذكره او لا ايضا تنبيه عليه واى تنبيه فتنبه قوله لانهم المتفعون بالعبر كانه حمل
العقول على العقول الكاملة او المراد ان جعلهم قدوة والتكليف بالاقتداء بهم لا يصلح الا لذوى العقول
لانهم المتفعون بالتكاليف دون غيرهم فافهم قوله نص عليه الجوهرى وفى القاموس الحقب بالضم وبضمتين
ثمانون سنة او اكثر والدهر والسنة والسنون جمع احقاب واحقب وقال فى الكشاف فى نص قوله تعالى او امضى حقبا
او اسير زمانا طويلا والحقب ثمانون سنة وظاهر ان الاصل فى معنى الحقب هو ثمانون سنة ثم استعمل
فى الزمان الطويل وهذا لا يوافق ما ذكره الجوهرى او المراد تفسير الحقب بضمتين على ما القراءة المشهورة
بالزمان الطويل وقوله والحقب اى بالسكون على ما وقع فى بعض القراءات وعلى هذا ينطبق على ما ذكره
لكنه فى نفس قوله تعالى احقابا قال حقبا بعد حقب كلما مضى حقب تبعه آخر ثم قال وقيل الحقب ثمانون سنة وهو يشعر
بتفسير واحد الاحقاب بالزمان الطويل ثم نسب تفسيره بثمانين سنة الى القيل وهو لا يلائم شيئا من
المذكورات وكيفما كان ولا ريب فى عدم موافقته لكلام الجوهرى وقال القاضى فى الاية الاولى الحقب الدهر
وقيل ثمانون سنة وقيل سبعون وقال فى الثانية احقابا دهورا متتابعة وليس فيه ما يدل على
منها اذ لو صح ان الحقب ثمانون سنة او سبعون الف سنة فليس فيه ما يقتضى تناهى تلك الاحقاب الى الاخر

ماذكره

ماذكره وانت خبير بان كلامه فى الموضعين لا يوافق ما ذكره الجوهرى ثم لا يخفى ما فى الاختلاف بين كلاميه فى
الثالث حيث جعله ولا سبعون سنة واخرا سبعين الف سنة ولا يبعد ان يكون كل منهما كان قولا
فافهم قوله لازمها الصوق الاسم يعنى ان المبتدا يلزمه الاسمية ولما تخلف ذلك عن القائم مقامه فلتزموا | فالتزموا
لصوق اسمه ابقاء للازمه بقدر الامكان قوله وصنف له هذا الكتاب ظاهر ان الضمير راجع الى
السلطان على بن مؤيد كسابقه فلعل ملتمس بعض الديا بنى على ما ذكره او لا كان ان يصنف كتابا
ويرسله الى السلطان فى مقابلة الطغانة لا المفسر كما هو ظاهر ويمكن ان يكون حكاية السلطان قد تم عنده
واعتذر اليه فيكون قوله وصنف له من تتمة ما حكاه اولا من التماس شمس الدين محمد الاوى ويكون الضمير
راجعا اليه ولعل هذا اوفق بقوله واخذ الشمس الدين محمد الاوى نسخة الاصل اه وعلى هذا اشكال فافهم قوله فى يد | وهو
اى الرسول كان ياخذها بيده وينسخها الكاتب ولم يعطها الكاتب لينسخها ولم يضعها من يده تعظيما لها
او المراد انه استعجل بعض الطلبة ونسخها فى الزمان الذى كانت فيه عند الرسول مع ضيقه تعظيما لها
او المراد ... ولكمال عظمها عنده والاول اظهر بحسب العبارة فافهم قوله اى مقول فى حقه هذا ما يوجبه المبتلا
به الجملة الانشائية فيصير التقدير وهو مقول فى حقه نعم المعين فيكون من عطف الخبرية قوله او بتقديرا | على الخبرية
عليها الانشائية فيكون بمعنى اللهم احسبنا قوله فيكون عطف مفرد متعلقه فان تقدير كما ذكره سابقا ومقول
فى حقه نعم المعين فقد عطف المفرد الذى متعلقه جملة انشائية وهو مقول على مفرد وهو الخبر السابق اعنى
حسبنا فلا يرد انه وان لم يلزم عطف الانشاء على الخبر لكن يلزم عطف الجملة على المفرد وهو ليس اولى
بالجواز من الاول فتامل قوله اولى ان الجملة التى لها محل من الاعراب لا حرج فى عطفها لكن اى على المفرد
وكذا فى عطف الانشائية منها على الخبرية وبالعكس على ما حققه السيد الشريف رحمه فى حواشى شرح التخليص | التلخيص
ونقله عن صاحب الكشاف وفصل القول فيه ورح فاذا عطف الجملة الثانية على خبر المعطوف عليها كان
لها محل من الاعراب فلا حرج فى عطفها على المفرد ولا حاجة فى تصحيح العطف الى تقدير المفرد المذكور
وان احتيج اليه فى تصحيح خبريتها على ما هو المشهور او يأول الخبر المعطوف عليها الى معنى الفعل اى يحسبنا
ويكفينا فيكون من عطف الجملة على الجملة ولا يضر الاختلاف فى الخبرية والانشائية اذا كان لهما
محل من الاعراب وقصد بالعطف تشريكهما فى حكم ذلك الاعراب نعم فى تصحيح خبريتها يحتاج الى تاويل
على ما هو المشهور هذا غاية توجيه كلامه ولا يبعد ان يظن انه كان فى خياله انه ذكر واهذا الوجه
لدفع الاشكال عن قوله نعم قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل بناء على ان الواو من الحكاية لا من المحكى فاجراه
ههنا ايضا وغفل من ان اجراءه ههنا انما هو على تقدير جعلها عطفا على خبر المعطوف عليها

وقد جعل ذلك وجها مليحا فليس في هذا الوجه زيادة فايدة بخلاف ذلك في الاية الكريمة فتامل

قوله في الحاشية وبشر الذين امنوا في سورة البقرة فان سابقه فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وكان وجه الاستدلال جعله عطفا على اعدت
للكافرين وهي خبرية والمعطوفة انشائية والجواب كما اشار اليه في الكشاف انه ليس الغرض عطف
خصوص الامر حتى يطلب له مشاكل بل قصد الى عطف كلام فيه ثواب المؤمنين على كلام فيه ثواب
الكافرين وشرط المناسبة بين الغرضين لا بين اجزاء الكلامين بل يكفي فيهما تضمنهما ما يصلح
للعطف كقولك زيد يعاقب بالقيد وبشر فلانا بالاطلاق ومال الكلام ههنا والذين امنوا
وعملوا الصالحات لهم جنات فبشرهم بذلك وجوز ايض عطفه على فاتقوا وفيه ان عطف الامر
لمخاطب على الامر لمخاطب اخر من غير تصريح بالنداء مما منعه النحاة وليس اولى بالجواز من عطف الخبر
على الانشاء واورد عليه ايض انه لا يصلح ان يكون جوابا للشرط اذ ليس الامر بالتبشير مشروطا بعجز الكافرين
عن الاتيان بمثل القرآن ودفع تارة بانه قد علم ان الكافرين غير المؤمنين فكانه قيل فان لم
تفعلوا فبشر غيرهم بالجنات ومعنى هذا فبشر هؤلاء المعاندين بانه لا حظ لهم في الجنة
وتعليقه على الشرط باعتبار انه اذا عجزوا ولم يؤمنوا مع ذلك ظهر تعصبهم وعنادهم و لجاجهم
في الكفر بلا عذر فح استحقوا الحرمان من الجنات فلذا علق الامر ببشارة غيرهم المتضمن لحرمانهم
على الشرط المذكور كما في امرهم بالاتقاء فان تعليقه ايض ليس الا باعتبار ما ذكرنا وتارة بانهم
اذا لم ياتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب
ومن امن به استحق الثواب وذلك يستدعي ان يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء فافهم قوله
وذكر الدماميني في شرح المغني ان بناء الاستدلال بهذه الاية على ان الانشاء لا يقبل التعليق
ما دام باقيا على الانشائية فاذا وقع معلقا احتيج الى تاويله بما يكون خبرا في المعنى فكان التقدير
في الاية فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فالتقوا النار مطلوب منكم فال الامر الى كون الجملة الشرطية في المعنى
خبرا وقد عطفت الثانية عليها وهي انشائية لفظا ومعنى فجاء ما قالوه انتهى وكان هذا بناء على
ما ذهب اليه المنطقيون من ان الارتباط في القضية الشرطية انما هو بين المقدم والتالي ولا حكم
في شيء من الطرفين بالفعل وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات ومال الشرطية الى ان هذا ملزوم
لذلك اذ الظ انه ح لا بد من تاويل الانشاء الى الاخبار ليمكن الارتباط بينهما واما على ما ذهب اليه
اهل العربية من رجوع الشرطية الى الحملية وان الخبر والقضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال

متقويكم

والظرف

والظرف فلا يتم ما ذكره اذ كما يمكن تقييد الحكم الخبري بشرط كذلك يمكن تقييد الحكم الانشائي بقولك
ان جاءك زيد فاضربه بمعنى اضرب زيدا في وقت مجيئه هذا ثم بناء ما ذكره على ان المعطوفة لا يمكن
دخول الشرط عليه فهي انشائية لفظا ومعنى وبما ذكرنا من الوجهين في دفع الايراد عن الجواب
الثاني ظهر لك فساده انما نقلنا من الجوابين يتاتى على هذا الوجه ايض لا يقال انه اذا بني الكلام على
ان الشرط لا يمكن ادخاله على المعطوفة فيهدم بنيان الدليل اذ لا يمكن العطف ح على الجزاء ضرورة انه
مع العطف لا بد ان يدخل على المعطوف عليه لانا نقول انه لم يجعل العطف على الجزاء بل على على المعطوف ما دخل
مجموع الشرط والجزاء كما ينادي به اخر كلامه فيلزم فلا يلزم ما ذكرت وح فاثبات خبرية الجزاء انما هو
لاثبات خبرية المجموع حتى يثبت عطف الانشاء على الخبرية اذ لو جعل الجزاء انشائية فالمجموع ايض الخبر
انشائي فتفطن قوله فيها وبشر المؤمنين في سورة الصف بعد قوله تعم ذلك الفوز العظيم
واخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب واجيب بانه عطف على نوع منوي قبل ذلك لانه بمعنى امنوا او على
يا ايها الذين امنوا قبل ذلك بتقدير قل قبله او على امر محذوف تقديره فابشر وبشر وتفصيل القول فيه في المطول فيها المغنى
ونقل عن ابن عصفور قال في المغنى عطف الخبر على الانشاء وبالعكس منعه البيانيون وابن مالك في شرح
باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور في شرح الايضاح ونقل عن الاكثرين واجازه الصفار
وجماعة مستدلين بقوله تعم وبشر الذين امنوا في سورة البقرة وبشر الذين امنوا في سورة الصف ولا المؤمنين
يخفى ان نقل ابن هشام عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالايتين كما ذكره الش لا يظهر من كلام
المغني فافهم قوله فيها على ان يكون العاقلان خبر المحذوف دون ان يكون صفة لزيد وعمرو وهكذا
نقله ابو حيان وذكر في المغني انه غلط في النقل عن سيبويه وتوضيح ما ذكره ان سيبويه انما قال واعلم انه
لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت او نصبت لانك لا تثني الا على من اثبته
وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة وقال الصفار لما منعها سيبويه
من جهة النعت علم ان زوال النعت يصححها فتصرف ابو حيان في كلام الصفار فوهم فيه وحمل النعت
على النعت الاصطلاحي وما استنبطه من كلام سيبويه ينسبه اليه صريحا فنسب الى سيبويه انه لم يجوز
ذلك اذا جعل العاقلان صفة واجازه اذا جعل خبر المحذوف وهو سهو فان مراد سيبويه عدم صحة التشريك
مع الاتيان بالوصف المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحي ام غيره كان يجعل خبر المحذوف
فالصواب ان يحمل كلام الصفار على ان سيبويه لما منع ذلك من جهة النعت فعلم انه اذا لم يات بالنعت
اصلا كان تقول من زيد وهذا عمرو كان جائزا عنده وهو يكفي حجة في المقام والجواب ح انه

لا حجة فی ذلك اذ قد یکون للشیء مانعان ویقتصر علی ذکر احدهما لانه الذی اقتضاه المقام فتامل
قوله فیها ویؤیده قوله وان شفاها ای هذا البیت من معلقة امرء القیس والعبرة بفتح العین المهملة
وسکون الموحدة الدمع ومهراقة مراقة بزیادة الهاء علی غیر قیاس والرسم الاثر والدارس المنمحی
والمعول اسم مکان او مصدر میمی من عول الرجل اذا بکی رافعا صوته او اسم مفعول
محذوف الصلة من عولت علی فلان اعتمدت علیه کذا ذکره الشمنی ولجاب عن التمسك به فی المغنی
بان هل فیه نافیة مثلها فی فهل یهلك الا القوم الفاسقون وح فالمعطوفة ایضا خبریة قوله فیها قوله
تناغی غزالا قال فی الصحاح المراة تناغی الصبی ای تکلمه بما یعجبه ویسره والماق جمع موق وهو طرف العین
مما یلی الانف واللحاظ طرفها مما یلی الاذن ویجمع ایضا علی اماق واما اق مثل ابار وابار والاثمد حجر الکحل
المعروف وذکر فی المغنی ان الاستدلال به یتوقف علی النظر فیما قبله من الابیات وعدم وجود ما یصلح
للعطف فیها فربما کان فیها ما صلح لذلك وقد یکون معطوفا علی امر مقدر یدل علیه المعنی
ای وافعل کذا وکحل کما قیل فی واهجرنی ملیا ان التقدیر واحذرنی واهجرنی قوله فیها وقائلة خولان
ای رب قائلة وخولان اسم قبیلة ولجاب فی المغنی بان هذه خولان بمعنی تنبه لخولان او الفاء فیه لیس
للعطف بل لمجرد السببیة کما وقع فی جواب الشرط قوله فیها واوضح من ذلك دلالة وجه الاوضحیة
انه لا یجری فیه مانقلنا من الجواب الاول عن المغنی فالجواب فیه هو الجواب الثانی قوله فیها وناهیك
بقوله نعم ان اراد انه ناهیك به فی تجویز ذلك العطف مطلقا کما هو ظ السیاق ففیه ان جمیع ماذکره فی
فی توجیه العطف المذکور یجری فی الایة الکریمة فکیف تکفی الایة شاهد التجویز ذلك مط وان
اراد انه یکفیك ذلك شاهد الصحة ماذکره من الترکیب وذب الاعتراض عنه فیبعده عن السیاق
یتوجه علیه ان فی الایة الکریمة یمکن ان یکون الواو من الحکایة لا من المحکی وح فیدخل قالوا علی کل من الجملتین
ولا نزاع فی صحة العطف ح علی مانقلنا عن السید فالایة الکریمة لا تکفی ظاهرا شاهد الصحة ترکیب المتن
مالم یبین انه یمکن مثله فی هذا الترکیب ایضا بجعله عطفا علی خبر المعطوف علیها الا هو احد الاحتمالات
التی ذکرها فی الاصل وفی هذا المقام لا یبقی انه یکفیك ذلك شاهدا الا ان یقال المراد انه یکفیك ذلك
شاهد الصحة الترکیب المذکور ولو بعد التامل فان کل ما یقال فی توجیهه یمکن اجراءه فیه ایضا
بعد التامل فتامل قوله فیها وباب التاویل من الجانبین ای فی کل من طرفی المعطوفة والمعطوفة
علیها فی الامثلة المذکورة ونظایرها بان یاول تارة المعطوفة الی ما یلیق فی العطف علیها
وتارة بالعکس او المراد التاویل فی الشواهد المذکورة من جانب المانعین والتاویل فی کلام

من حکم

من حکم بالمنع من جانب المجوزین بحمل کلامهم علی عدم حسنه مالم ینضم الیه اعتبار لطیف وانما احتیج الی
هذا التاویل لان کلام ائمتهم فی هذه الابواب حجة وفی شرح التلخیص لبهاء الدین السبکی ان اهل — التلخیص
هذا الفن یعنی اهل البیان متفقون علی منعه وظ کلام کثیر من النحاة جوازه ولا خلاف بین الفریقین لانه عند
من جوزه یجوز لغة ولا یجوز بلاغة انتهی ولعل المتکلف حمل کلام الشم علی هذا ای یمکن التاویل فی کلام
کل من الفریقین لرفع الاختلاف بینهما لکن استشهاد المجوزین بالایات القرانیة واشعار البلغا یابی عن هذا
التوجیه الا ان لا یکون الاستشهاد من ائمتهم بل من غیرهم من جانبهم غفلة عن حقیقة الامر هذا
ولا یخفی ان ماذکره هذا المحقق لا یکفیك مؤنة توجیه اکثر الشواهد المذکورة مع بلاغتها نعم لو قید
عدم جوازه بلاغة بما اشرنا الیه من عدم انضمام اعتبار لطیف الیه فیمکن التزام کون العطف فیها
من هذا القبیل اذا بین ما روعی فیه من الاعتبار ولعل مانقلنا من الکشاف فی توجیه ایة البقرة
یرجع الی هذا فتفطن قوله او ماهو اعم من الترتیب بناء علی اعتبار وضع کل شیء موضعه فی الترتیب
دون البناء قوله والکتاب ایضا ای کما انه یسمی به المکتوب المخصوص فیستعمل ایضا مصدرا لانه مصدر
مزید مشتق من المجرد لموافقته له فی حروفه الاصول ومعناه وهو معنی الاشتقاق وما عرفوه به فافهم
قوله والاسم الظاهر ضابط المصدر واسمه علی ماذکره ابن هشام فی التوضیح لالفیة ابن مالك ان الاسم
الدال علی مجرد الحدث ان کان علما کفجار وحماد علمین للفجرة والمحمدة بفتح المیم الاولی وکسر الثانیة او کان
مبدوا بمیم زایدة لغیر المفاعلة کمضرب ومقتل بفتح اولهما وثالثهما او کان متجاوزا فعل الثلاثة وهو — الثلاثیة
اسم حدث الثلاثی کغسل ووضوء بضم اولهما فی قولك اغتسل غسلا وتوضأ وضوءا فانهما بزنة
والدخول فی قولك فی تقربا ودخل دخولا فهو اسم مصدر وذکر فی شرح الشذور ان المبدو بمیم زایدة — والا فهو مصدر
لغیر المفاعلة مصدر ویسمی المصدر المیمی وانما سموه احیانا اسم مصدر تجوزا وقال الازهری
فی التصریح شرح التوضیح ان الفرق بین المصدر واسمه ان المصدر یدل علی الحدث بنفسه واسم المصدر یدل — یدل
علی الحدث بواسطة المصدر فمدلول المصدر معنی ومدلول اسم المصدر لفظ المصدر انتهی
وقد یقال ان المصدر یدل علی الحدث واسمه علی الهیئة الحاصلة بسببه کما یقال فی الفارسیة رفتن
ورفتار و مما یقال ان اسم المصدر ما لیس علی اوزان مصدر فعله ولکن بمعناه نظیر ماهو
من المذاهب فی اسماء الافعال من انها بمعنی الافعال ولکن لیس علی اوزانها والتفاوت بینهما
فی احکام لفظیة کالعمل علی ما فصل فی کتب النحو والاظهر عندی ان للمصدر موضوع لفعل الامر والا
به واسم المصدر موضوع لاصل ذلك الامر فالاغتسال مثلا عبارة عن ایجاد امور مخصوصة من افعال
ذو هیئة مخصوصة والغسل عبارة عن نفس تلك الامور ثم یتسامح ویطلق اسم المصدر علی الهیئة العا

بسبب ذلك الامر وعلى غيرها مما هو معلول له كما يظهر بالتتبع هذا ثم كون الطهر اسم مصدر
لا يوافق ما نقلنا من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله فيما عده من الاقسام الا ان يلتزم دخوله في القسم
الاول وهو بعيد ولو جعل الضابط في المصدر هو ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق بينهما لم يبعد ويتجه
دخول الطهر في اسم المصدر بان يكون الطهر هو ما ذكرنا بمعنى پاكى والطهارة بمعنى پاك بودن اى الاتصاف
بپاكى فيكون الثانى مصدرا والاول اسم فتامل وبعد ما كتبت الحاشية رايت انه قد ذكر بعض المحققين
ان الفرق بين المصدر واسم المصدر ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه
على وجه الابهام ولذا يقتضى الفاعل والمفعول ويحتاج الى تعينهما في استعماله واسم المصدر موضوع لنفسه
من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه وان كان له تعلق في الواقع ولذا لا يقتضى الفاعل والمفعول وتعينهما
واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع لحدث ولمن يقوم به ذلك الحدث على وجه الابهام
في زمان معين ولنسبة تامة بينهما على وجه كونها مرآة لملاحظتها وكل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل
ملحوظ فيه على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظة على وجه الاجمال وتعلق الحدث
بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في مفهومه ايضا ولذا يقتضى الفاعل والمفعول وتعينهما ولذا تفرق
بين المصدر واسم المصدر بهذا الفرق وقال بعض المغاربة ان الفرق بين المصدر واسم المصدر هو
ان المعنى الذى يعبر عنه بالفعل الحقيقى ومسمى الفعل الصناعى ان اعتبر فيه صدوره منه وتجدده
فاللفظ الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا
عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر كذا ذكره شهاب الدين الطيبى في حواشى الكشاف انتهى وانت
خبير بان ما ذكره في الفرق اولا هو ما نقله عن بعض المغاربة وهو قريب من الوجه الاظهر الذى ذكرنا واما
ما احتمله اخيرا من الفرق باعتبار الملاحظة اجمالا وتفصيلا ففيه تامل اذ المشهور بينهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد
منه التفصيل وقيل الفرق بين المصدر واسم المصدر هو ان المصدر له معنى معقول بنسبى لا يكون الخارج
ظرفا لوجوده واسم المصدر له معنى حاصل فيمن قام به المصدر ليس بامر نسبى يكون الخارج ظرفا لوجوده
يقال له الحاصل بالمصدر كذا في بعض حواشى الكشاف في سورة الزلزال وفيه تامل فان الظاهر ان المصدر عبارة
عن الفعل او الانفعال وهما عندهم مقولتان من العرض وقد اعتبر فيه الوجود الخارجى وايضا لا ريب ان الحاصل
بالمصدر قد لا يكون موجودا خارجيا فتامل فتدبر قوله بناء على ثبوت الحقايق الشرعية يمكن ان يكون المراد بقوله
شرعا هو بيان المعنى الشرعى سواء كان حقيقة شرعية او مجازا شايعا او المعنى الحقيقى عند المتشرعة ولا ريب في ثبوته
فلا يلزم جعل بنائه على ثبوت الحقايق الشرعية فتدبر قوله كالاكول كان التمثيل باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال
في الاكول ايضا لكن على عكس الطهور فان الطهور بحسب الوضع لازم فانه بمعنى البالغ في الطهارة وجعل بحسب الاستعمال

واسم المصدر

بمعنى المطهر

بمعنى المطهر لغيره فصار متعديا والاكول بحسب الوضع متعد لتعديه الاكل لكن صار بحسب الاستعمال
لازما فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظة المفعول ومولك اكول ورايت في كتاب من بعض
الاسماء عليه انه نقل فيه التشاجر بين العلماء في ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول والضروب او اسم
آلة كالقطوع والسحور واطال الكلام فيه وفى ادلة الطرفين وعلى هذا فلا يبعد ان يحمل التمثيل في كلام الم
ايضا على مجرد ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول فتامل قوله ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض وان اريد به
مفهومه الاشتقاقى اى ما هو سبب للطهارة واريد بها الشرعية فيندفع جميع ما سيورده عليه وكذا ما سيورده لكن
يصير التعريف دوريا قوله كما هو الظ بقرينة ما ذكره من التفسير ولئلا يلزم الدور قوله وح فيه اخيبارات المراد
منها اى الطهارة المعرف فح ويرد ايضا ح انتقاض طرده بالمضمضة والاستنشاق والشرب من زمزم
ورمى الجمار واستلام الحجر والسجود على الارض والاستشفاء بالتربة المباركة ويمكن دفع ما سوى الاول
باعتبار حيثية الطهورية في التعريف لكن لا بمعناها الشرعى حتى يلزم الدور بل بمعناه اللغوى اى استعمال
الطهور باعتبار الطهارة والنظافة والظ ان استعمال الطهور في النقوض المذكورة ليس من حيث النظافة فتامل
قوله او ينتقض في طرده ان اخيبارات الطهارة المعرفة هي الطهارة المبيحة للصلوة لا ما هو اعم والحاصل انه
قد ظهر صدق الحد على جميع ضروب الطهارات وح فاما ان يجعل الحد وايضا المعنى الاعم فلا انتقاض لكن يلزم مخالفة
اصطلاح الاكثرين وضم المصدر في غير الكتاب او يجعل الحد والطهارة المبيحة وح فينتقض في طرده بما ذكره
قوله والوضوء غير الرافع منه اى من جملة الوضوء كوضوء الحائض للذكر والجنب للنوم والمحتلم للجماع قوله والتيمم
بدلا منهما ان قيل به اى بجواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب والوضوء غير الرافع بناء على القول ببدلية التيمم
عن الوضوء والغسل مط واما على القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب اما مط او على القول
بعدم كونه رافعا وكذا عدم جواز التيمم بدلا عن الوضوء غير الرافع فلا انتقاض به وهو ظ قوله وينتقض
في طرده ايضا هذا الانتقاض وارد على كلا التقديرين فقوله وينتقض عطف على قوله ففيه اخيبارات وقوله
ايضا اشارة الى انه كما ان الانتقاض المذكور على احد الامرين لازم على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض او الى انه
كما يلزم الانتقاض المذكور على احد التقديرين كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه على كلا التقديرين او الى انه كما
ان الانتقاض المذكور في طرده كذا هذا الانتقاض ايضا والثانى تجعل قوله مط اشارة الى ما ذكرنا اى ان هذا
الانتقاض يرد مط على كلا التقديرين لكنه بعيد والظ انه متعلق بالثلثة وتعميم فيها بالنسبة الى المبيحة وغيرها
هذا ويمكن دفع هذا النقض بان الظ من المشروطة بالنية هو اشتراط نية متعلقة به اصالة والابعاض كذلك ليست
اذ لا نية ولا اشتراط فيها حقيقة بل انما اشترط النية في الكل وتعلقت تلك النية بالابعاض فتدبر قوله

وبما لونه تطهير الثوب يمكن ان يق ان المتبادر من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع لا ما يشمل
ماهو بفعل المكلف فافهم قوله وهو دليل طهورية الماء هذا الاستدلال مبنى على كون الطهور بالمعنى الذى
ذكره بحسب اللغة او الشرع وقد ادعوا ثبوت ذلك لغة قال الشيخ فى التهذيب والطهور هو المطهر فى لغة العرب كونه
مطهرا لان هذا خلاف على اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين قول القايل هذا ماء طهور وهذا ماء مطهر
انتهى واذا ثبت ذلك فلا عبرة بانكار ابى حنيفة ذلك ودعوى كونه بمعنى الطاهر فقط محتجا بان المبالغة فى صيغة
فعول انما هى زيادة المعنى المصدرى وشدته كاكول وضروب وكون الماء مطهرا لغيره امر خارج عن اصل الطهارة
التى هى المعنى المصدرى فلا يعتبر فيه وذلك لان كونه مطهرا انما ينشأ من زيادة الطهارة وشدتها فلا بعد فى اعتبار
ذلك فى صيغة المبالغة منها بعد ما ثبت ذلك لغة لكن التحقيق ان استعمال الطهور بمعنى المطهر على انه صيغة مبالغة
لا يظهر من كتب اللغة المتداولة نعم قد صرحوا بانه بمعنى ما يتطهر به وهو يستلزم ان يكون مطهرا لكن ح يكون اسم آلة لا صيغة
مبالغة قال فى الجمهرة الطهور بفتح الطاء الماء الذى يتطهر به وقال فى النهاية الطهور بالضم التطهر وبالفتح الماء
الذى يتطهر به كالوضوء والوضوء والسحور والسحور وقال الجوهرى الطهور ما يتطهر به كالفطور والسحور
والوقود قوله تعم وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال فى القاموس الطهور المصدر واسم ما يتطهر به ولا يخفى
ان كلماتهم متطابقة فيما ذكرنا واما مجيئه صيغة مبالغة بمعنى المطهر او الزايد فى الطهارة فلا يظهر من كتب اللغة
والقياس يقتضى الثانى الا ان يظهر بالتتبع خلافه كما ادعاه الشيخ وبعد ذلك يشكل ان الطهارة لغة ليست بالمعنى
الشرعى بل بمعنى النظافة والنزاهة فعلى تقدير كون الطهور بمعنى المطهر لغة لا يفيد الا كونه موجبا لنظافة
الغير ونزاهته لا كونه مطهرا بالمعنى الشرعى وهو المراد ههنا الا ان يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة
ثم يثبت كون الطهارة حقيقة شرعية فى المعنى المصطلح ليلزم منهما كون الطهور حقيقة شرعية فى المطهر
بالمعنى المصطلح فتدبر واما ما ذكره الشيخ من عدم الخلاف بين اهل النحو فى ان اسم فعول للمبالغة
وتكرر الصفة وكون الماء طاهرا مما ليس يتكرر ويتزايد فينبغى ان يعتبر فى اطلاق الطهور فيه ذلك
وليس الا انه مطهر فلا يخفى ضعفه اذ يمكن اعتبار زيادة الطهارة باعتبار عدم النجاسة بملاقاة النجاسة
ونحوه ولو سلم فهذا انما يسلم فى المعنى المصطلح واما الطهارة اللغوية فلا شك فى قبولها الزيادة و
لا يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ولو اريد انه بعد نقل الطهارة الى المعنى الشرعى ينبغى ان يكون الطهور بمعنى المطهر
اذ لا يمكن حمله على معناه اللغوى وهو الزايد فى الطهارة لامتناعه فيرد انه بعد نقل الطهارة اذا امتنع حمل الطهور
على معنى الزايد الذى هو مقتضى الصيغة فلا يتعين ان يكون بمعنى المطهر اذ ربما يبقى على معناه اللغوى ولم يستعمل
فى معنى آخر ولا يض كون استعماله فيه بعد النقل مجازا اذ استعماله بمعنى المطهر ايض اذا لم يكن مقتضى القياس

يكون

مجازا
يكون ولو جوز وضع خصوص صيغة المبالغة ههنا لذلك فلنجوز وضعه ايضا لمعناه اللغوى فى
ما استعمل ولو مجازا بمعنى الطاهر بدون قيد الزايد وذكر صاحب المدارك ان الطهور يرد فى العربية
على وجهين صفة كقولك ماء طهور اى طاهر واسم غير صفة ومعناه ما يتطهر به كالوضوء والوقود
وارادة المعنى الثانى اى فى الاية الكريمة اولى لان الاية مسوقة فى معرض الانعام فحمل الوصف فيها على الفرد الاكمل
اولى وانسب ولا يخفى ان الحكم بانه صفة بمعنى الطاهر بعد ما نقلناه عن الشيخ من انه فى لغة العرب بمعنى المطهر
لا يخلو عن اشكال وما ذكره من اولوية حمل الاية على الثانى انما يتجه بعد ما ثبت مطهرية الماء بدليل خارج
كالاجماع او اية وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واما فى مقام الاستدلال عليه بهذه الاية فلا اذ الحمل على
الفرد الاكمل فى معرض الامتنان انما يكون اولى اذا علم وقوع الانعام بالفرد الاكمل ايض والكلام بعد فيه تامل
ثم هذه الاية الكريمة وكذا الاية الاخرى التى اشرنا اليها لا تدلان الا على انزال ماء طهور من السماء لا على طهورية
كل ماء ويدفع هذا بانه تع من معرض الامتنان واظهار الانعام فيجب طهورية كل ماء وكون اصله من السماء
اذ لو وجد ماء غير طهور فلا امتنان بانزال ماء طهور ما لم يعلم بذلك ويتميز لنا ولم يفعل
ذلك فتامل قوله والمراد بالسماء ههنا جهة العلو فان كل ما علا يطلق عليه السماء لغة ولهذا يسمون
سقف البيت سماء ويمكن الحمل على الفلك ايض اذ لا اعتداد بقواعد الطبيعيين وقد يق ان المراد بانزاله
من السماء انه حصل باسباب سماوية تصعد اجزاء رطبة من اعماق الارض الى الجو فينعقد سحابا ماطرا فتدبر قوله
جعلت لى الارض مسجدا وكان ساير الانبياء عليهم السلام لا يجوز الصلوة الا فى محاريبهم قوله وهو دليل طهورية
التراب واستدل بعض المحققين بهذا الخبر على كون الطهور بمعنى المطهر اذ لو حمل على الطاهر فلا مزية وكذا بقوله
وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته ولو لم يرد كونه مطهرا لم يستقم الجواب وبما رواه العامة من قوله
طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا ومعلوم ان المراد المطهر ولا يخفى انه يمكن حمل الطهور فيهما كليهما
على [illegible] الا انه لا يمكن الاستدلال بها على انها اذا كانت صيغة مبالغة ايض بمعنى المطهر وما لم يثبت ذلك لا يمكن
الاستدلال [illegible] طهورية شئ باطلاق الطهور عليه شرعا لاحتمال ان يكون صيغة مبالغة فتدبر قوله
فالماء بقول مطلق [illegible] المطلق وفيما ذكره اشارة الى تعريضه وهو انه ما يق عليه الماء مط بلا تقييد وان قيد ايض
فى بعض الاحيان كما يق ماء النهر وماء البحر ونحو بخلاف المضاف فانه لا يق عليه الماء بالاطلاق اصلا واما
حمل الماء على الاعم وجعل قوله بقول مطلق بمعنى فى الجملة اى بعض افراده وهو المطلق او على المطلق
وحمل فى الجملة على اخراج بعض افراده كالنجس او حمل الماء على المطلق وجعل قوله بقول مطلق على انه لبيان كلية الحكم
اى جميع افراده بمعنى صلاحية كل فرد لذلك فى نفسه لا ما يطرأ عليه ما يخرجه عنها فلا يخفى بعد الجميع قوله المانع

من الصلوة احتمالا عن مثل الخفة او الحرارة او البرودة ونحوها من الآثار العارضة له عند عروض احد الاسباب
المذكورة لكن لا ربط لها بالمنع من الصلوة وقول المتوقف نعم على البينة احترازا عن النجاسة الخبيثة الحاصلة
له عند عروض احد الاسباب المذكورة فانها الاستحد ثاقوله بالتغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلثة اى كسببه بالملاقاة
بالنجاسة احد اوصافها سواء كان له قبل الملاقات وصف مخالف لذلك ام لم يكن كما اذا لم يكن للماء رائحة
اصلا ثم حصل له بملاقات النجاسة رائحتها وانما اشترطنا ان يكون التغير بالملاقاة احترازا عما اذا تغير احد
اوصافه الثلثة بالمجاورة ومرور الرائحة على الماء كما اذا القى جيفة على الشط فتغير بها الماء فانه لا ينجس بذلك
قوله فانه لا ينجس بذلك اى لا ينجس به الماء مطلقا كما فى الصورة الاولى وهذا لا ينافى تنجس بعض افراده به وهو غير الكثير و
الجارى على المشهور وغير الكثير على قول العلامة فافهم قوله وهو النابع من الارض مطلقا اى سواء جرى على وجه الارض
ام لا واطلاق الجارى عليه اما حقيقة شرعية او عرفية او تغليب لبعض افراده على الجميع كما صرح به الشارح فى شرح الارشاد و انما
لم يعتبروا الجريان كما هو ظاهره لان حكمهم بانفصاله عن المياه الاخرى وعدم انفعاله بالملاقاة لم يجر عليه فى الاخبار
معلقا على هذا الوصف حتى يعتبر ذلك بل مستند حكمهم فيه العمومات الدالة على طهارة كل ماء ما لم يتغير خرج عنه القليل
بالدليل فبقى الباقى وصحيحة محمد بن اسماعيل عن الرضا عم ماء البئر واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير ريحه او طعمه
فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة حيث جعل العلة فى عدم فساده بدون التغير او فى طهارته بزواله وجود
المادة والعلة المنصوصة حجة فيجرى فى الجارى لوجود المادة فيه ايضا ولا يخفى ان مناط الحكم فى الوجهين وهو النبع
لا الجريان فلذا لم يعتبروه واعتبروا النابع مطلقا غير البئر لاختصاص البئر بما ورد فيها فتدبر قوله على المشهور متعلق
بما اطلق من الحكم لا بالتعريف اى يطهر بزواله ان كان الماء جاريا مطلقا على المشهور ومقابل المشهور ما نقل من المص
من اعتبار دوام النبع فيه فى هذا الحكم وما نقل من العلامة من جعله كغيره ويحتمل ان يجعل ما نقل من المص متعلقا
بتقييد التعريف الجارى وعلى هذا يكون قوله على المشهور متعلقا بالتعريف اى هذا التعريف على المشهور ولا يخفى
بعد الاخر ويمكن على هذا ان يجعل قوله مطلقا اشارة الى هذا التعميم اى سواء دام نبعه ام لا واما نقل قول العلامة
فهو اشارة الى الخلاف فى اصل الحكم ولا تعلق له بالتعريف كما يرشد اليه سياق كلام الشارح فتفطن قوله واعتبر المص
فى س فيه دوام نبعه قال فى المدارك وكلامه يحتمل امرين احدهما وهو الظاهر ان يريد بدوام النبع استمراره حين
ملاقاته للنجاسة ومرجعه الى حصول المادة ح وهو لا يزيد على اعتبار اصل النبع والثانى ان يريد عدم انقطاعه
فى اثناء الزمان كثير من المياه التى تخرج فى زمن الشتاء وتجف فى الصيف وقد حمل جمل من تاخر عنه كلامه على
هذا المعنى وهو لا يقطع بفساده لانه مخالف للنص والاجماع فيجب تنزيه كلام مثل هذا المحقق عنه انتهى و الظ
ان مراده بدوام النبع هو ان لا يكون على سبيل الرشح من شقوق الارض شيئا فشيئا فى ان بعد ان كما يرى فى بعض العيون

الضعيفة

الضعيفة بل يكون متصلا فى زمان يعتد به ولعله انما اعتبر ذلك بناء على انه جعل مناط الحكم فى الجارى وجود المادة
وفى مثل تلك العيون الضعيفة لا ظهور لوجود مادة لها يعتد بها هذا ويمكن ايضا ان يكون ذلك احترازا عما ينبع
فى بعض الوهاد القريب القعر من وجه الارض بحيث لا يطلق عليها البئر ولكن لا يتعدى الماء عنها الى وجه الارض
بل ينبع الى ان يصل الى رتبة لا يمكن ان يتجاوزها ويعلو عليها ثم يقف الى ان يؤخذ منه شئ فاذا اخذ ذلك ينبع
بقدر ما اخذ فاحترز بدوام النبع عنها لكن فيه انه لا يظهر وجه للاحتراز عنها اذا كان نبعه قويا وليس على سبيل الرشح
على ما ذكرنا فى الوجه الاول اذ عدم تعديه الى وجه الارض ح لا يدل الا على عدم علو مادته لا على عدمها بل قوة نبعه يدل على
وجود مادة له قوية ح فلا وجه للاحتراز عنه فتامل قوله وان كان اطلاق العيبا قد يتناوله اه يعنى ان اطلاق العيبا يدل على انه
يطهر بزوال التغير بشرط ان يكون جاريا او لاقى كرا مطلقا وهو اعم من ان يكون زواله قبل الملاقات او معها او بعدها
وليس كذلك اذ من صور ما يكون زوالها بعد الملاقاة ان يتغير بعض الكر ايضا ثم يزول التغير بالاختلاط بالاجزاء الباقية
او بنفسه او بسبب من خارج كتصفيق الرياح مثلا والظاهر انه لا يطهر فى هذه الصورة لخروج المطهر بتغير بعضه عن المطهرية
فلا بد ان يشترط ملاقاته للكر بعد زوال التغير او معه ولا يخفى ان فى صورة المعية ايضا يمكن ان يتغير بعض الكر
اذ لا يبعد ان يزول عنه التغير بالملاقاة وان تغير بعض الكر بها ح ايضا لا يطهر الماء فالظاهر ان يشترط فى الملاقاة
عدم تغير الكر ح يكفى زوال التغير عنه مع الملاقاة وان كان زواله بعد الملاقاة فافهم قوله وكذا الجارى على القول الاخر
وهو قول العلامة من اعتبار الكرية فيه فى عدم نجاسته بالملاقاة فانه اذا تغير ما هو اقل من الكر منه لم يطهر الا بملاقاته للكر
ولا يطهر بزواله بنفسه وان كان باتصاله بالمادة وفيضان الماء منها عليه اذا كان الفائض اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير
من الجارى بقدر الكر او اكثر فهل يطهر بزوال تغيره بفيضان الماء الغير المتغير من المادة وان لم يكن بقدر الكر او لا بد
من فيضان ما يكون بقدر الكر او ملاقاة كر من خارج وجهان ولعل الثانى انسب بمذهبه لانه اذا لم يكتف بالاتصال
بالمادة والفيضان منها عليه اذا كان الفائض اقل من الكر فى عدم نجاسته بالملاقاة فلان لا يكتفى بذلك فى تطهير الكر
اولى ويحتمل الاول بناء على ان بلوغه الكرية يدل على قوة مادته فيمكن ان يكتفى بالاتصال بها بخلاف ما اذا لم يبلغ
فانه يدل على ضعف للمادة فيحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتصال فيه لذلك ولا يخفى ملخذ الحكم بكل منهما كليا
هذا واما على مذهب المص فحكم الجارى مع عدم دوام النبع ايضا حكم غيره فى انه يعتبر الملاقاة بالكر فى زوال التغير
واما مع دوام النبع فيكفى فيه زوال التغير مطلقا فافهم قوله لصيرورتهما بالملاقاة ماء واحدا فلا بد من اتحاد حكمهما
فاما ان يحكم بنجاسة الطاهر وهو بط للاتفاق على عدم نجاسة الكر بملاقاة النجاسة او بطهارة النجس وهو المط
وفيه انه ان اراد بصيرورتهما ماء واحدا انهما يصيران بالملاقاة متصلا واحدا فمسلم لكن لا يلزم من ذلك اتحاد
حكمهما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر او الجارى الغير المتغير فلم

لا يجوز ان يكون ههنا ايض كك وان اريد انهما يصيران ماء واحدا لا يمتاز احدهما عن الاخر فيجب اتحاد حكمهما فيه
ان بمجرد الملاقاة لا يصيران كك ما لم يتحقق بينهما الامتزاج التام وما ذكروه من الدفعة يستلزم حصوله
فلعلهم اعتبروها لذلك نعم يرد ح انه اذا كان نظرهم الى ذلك فلا ينبغي اعتبار الدفعة البتة اذ يمكن حصول الامتزاج
بدونها بل ينبغي اعتبار الممازجة سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيفما كان فالاكتفاء بمطلق الملاقاة على
ما جعله الشارح فيه ما فيه واعلم انه لا دليل من النصوص على تطهير الماء النجس سوى ما ورد في خصوص بعض الموارد
بل في بعض الاخبار ان الماء يطهر ولا يطهر وظاهره عدم امكان تطهير الماء وان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره
والعمومات الدالة على مطهرية الماء لا يدل الا على مطهريته في الجملة لا لكل شيء وكيف اتفق وعلى هذا فلا بد
في الحكم بتطهيره من طريق قاطع يقطع ما ثبت من نجاسته الاخر اذا ثبت ذلك وليس ذلك الا ما ثبت
بالاجماع طهارته به كما في القاء الكر عليه دفعة كالدموي والممازجة التامة ان ثبت الاجماع فيه ايض واما بدونه
ذلك فالحكم لا يخلو عن الاشكال فتامل قوله لتعذر الحقيقة اه كانه اراد ابطال كل منهما بدليل على حدة
والا فالثاني جار فيهما والمراد انه لو لم يمتنع الحقيقة لكان لاعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم يعتبر الدفعة قد
يصير اول جزء الى النجس يقتضي تنجسه ونقصان الباقي عن الكر فلا يطهر وظاهر ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار الدفعة
الحقيقية اذ مع الدفعة العرفية هذا الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقة ظهر سقوط هذا الوجه ولم يرد
نص على اعتبار الدفعة حتى يحمل بعد امتناع الحقيقة على العرفية فلا وجه لاعتبارها اصلا وفيه انه
وان لم يكن لنا نص على اعتبار الدفعة يكون ماخذ الحكم به لكن تحقق الاجماع على التطهير بالالقاء
دفعة كالدموي وعدم تحققه في مطلق الملاقاة يكفي لنا في الحكم باعتبارها غاية الامر انه لما ظهر لنا
امتناع الحقيقة فالحمل على العرفية فافهم قوله وكذا لا يعتبر ممازجته لا يخفى ان في صورة القاء الكر عليه
دفعة يتحقق الممازجة فالخلاف في اشتراط الممازجة وعدمه انما هو فيما لم يلق عليه دفعة وهو ظ
قوله لان ممازجة جميع الاجزاء لا يتفق بل لا يمكن لاستحالة التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفية
وح فدعوى عدم الاتفاق ايض ممنوع وكذا لا يلزم التحكم فينبغي النظر في دليلهم على اعتبار الممازجة
ويمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد بدونها وح يندفع ما يق ايض انه
اذا اكتفي بملاقاة بعضها فلم يكن المطهر للبعض الاخر وصول الماء اليه بل بمجرد اتصاله بما وصل الى الماء
ولا يخفى ان عند مجرد اتصاله بالكثير ايض هذا المعنى حاصل لان بعضه متصل بالكثير والبعض الاخر
متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ووجه الدفع انه لا يلزم منه الحكم بالتطهير
مع الممازجة العرفية الحكم به بدونها ايض وان اشترك في كون طهارة البعض بمجرد الاتصال لوجود الفارق

بينهما

بينهما وهو حصول الاتحاد الذي هو مناط الحكم بالتطهير في الاول دون الثاني على انه يمكن ان يكون لهم مستند على
اعتبار الممازجة العرفية لامتناع الحقيقية كالاجماع وح لا يمكن الالزام عليهم بهذا الوجه اذ لعل الشارح جعل مناط التطهير
الاتصال بالكثير او بما وصل اليه مع الممازجة العرفية لا مط واما نحن فيكفي لنا دليلا على اعتبارها ذهاب جمع من الاصحاب
الى اعتبارها وعدم دليل لنا على التطهير بدونها فتامل قوله ولا تحامع الملاقاة حاصل قد اشرنا الى ما فيه من الكلام
وسيشير هو ايض الى نوع تردد فيه قوله بل يعتبر الدفعة اه اي لم يكتف بالاطلاق في كتبه باقي بل اعتبر في كل منها شيئا
مما ذكر لا انه اعتبر في كل منها جميع ما ذكره فانه في الذكرى لم يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصل نعم في ق
حيث اعتبر القاء الكر عليه دفعة كانه اعتبر الجميع اذ القاء الكر عليه كك يستلزم الممازجة وعلو المطهر فافهم قوله
الا مع عدم صدق الوحدة عرفا اشارة الى ان الحكم بطهارة النجس بعد الملاقاة ليس الا باعتبار اتحاده مع
الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نص في هذا الباب فلو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعة والممازجة فلا كلام في عدم
اعتبارهما ولو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك وكذا في الدفعة
اذا قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه جدا لا يحكم في العرف ببقاء الكر واتحاده مع النجس بل يحكم باستهلاكه
واضمحلاله فيجب الحكم باشتراط قدر من الدفعة لا يحكم معها بذلك وان حكم بذلك مع اتصال الملاقاة
وعدم انقطاعها وان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعة فافهم ثم لا يخفى انه اذا كان مناط التطهير على
ما استفيد من كلامه هو صدق الاتحاد وعدمه فظ ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر او النجس
فالحكم بظهور اعتبار علو المطهر او المساواة لا يخفى عن شيء اذ مع علو المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق
مع علو النجس ايض وان لم يصدق فلا يكفي علو المطهر فكانه لم يجعل الاتحاد كافيا بل يعتبر مع ذلك ان
لا يكون من قبيل ورود النجاسة على الماء لضعف المطهر ح والحق ان الاتحاد عرفا ليس بظاهر الا مع الامتزاج
التام فالحكم بالتطهير بدونه مشكل ومع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما او لا ثم وقع الامتزاج
بينهما او كان احدهما فوق الاخر ففتح بينهما طريق فدخل من كل منهما في الاخر ووقع بينهما الامتزاج
التام واما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كك بل بمجرد الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى
سطحاهما او كان احدهما اعلى خصوصا اذا كان الاعلى هو النجس نعم اذا ورد عليه الماء من المطهر بقدر الكر
بقوة وفور ان يمنع الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن الباقي بالكلية فالظ انه يكفي في التطهير وان
كان المطهر اعلى او ينبع من تحت النجس اذ الحكم بنجاسة الماء الوارد لا بد له من دليل ولا دليل لنا
ههنا على النجاسة مع اتصاله بالبلد وعدم انقطاعه واذا لم يحكم بنجاسته الى ان يبلغ الكر فيطهر ملحا

في حصول الاتحاد بينهما وبهذا يمكن ان يتمسك لمن لم يشترط الدفعة في القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا
من الذكرى لكن كان ينبغي عليه ان يشترط فيه ماذكرنا فتامل قوله وهو ماده الكاى من غير الجارى والبئر كما هو
مصطلح الفقهاء القليل فلا يرد ان هذا الاطلاق انما يصح على مذهب العلامة لا المشهور كما هو مختار المص
فافهم قوله وهو مجمع ماء نابع من الارض بتذكير الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله مسماها باعتبار التاويل
بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر قوله ولا يخرج عن مسماها الايق لما جعل المناط اطلاق البئر عرفا فاى حاجة
الى قوله مجمع ماء نابع الى اخره اذ ربما يكون للتوضيح وبيان ما يطلق عليه البئر عرفا من اى جنس هو وايضا
كانه لا يجعل المناط الاطلاق في العرف مطلقا بل بعد تحقق الصفة المذكورة لاطلاق البئر عرفا على ابار القناة انها
ليست البئر التى الكلام فيها ههنا فلا بد مما ذكره اولا لاخراجها واما عدم الاكتفاء به واشتراط عدم الخروج
عن مسماها عرفا كانه لاخراج ما لو تعدى بعض الابار في وقت بحيث لا يطلق عليه البئر في ذلك الوقت مع
عدم التعدى غالبا وانما لم يشترط عدم التعدى اصلا حتى يستغنى عن القيد الاخير ليدخل تلك البئر في حين
عدم التعدى واطلاق البئر عليها ولنظيره مما لا يخرجها التعدى في بعض الاوقات قليلا عن اسم البئر وحكمه
ويمكن ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض المياه النابعة التى لا يتعدى غالبا ولا يطلق عليه اسم البئر
عرفا باعتبار قربه من وجه الارض مثلا سواء لم يتعد اصلا او يتعدى في بعض الاوقات و ح فالمراد
الخروج عن مسماها هو الدخول فيه وهو بعيد ووجه اخر لعدم الاكتفاء باشتراط عدم التعدى اصلا فافهم
هذا ويبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر وكان متعديا غالبا ومع الاطلاق مشكل لا سيما حين عدم التعدى
الان لان العبرة بعرف زمان النبى ص واطلاق البئر على مثل ذلك في زمانه ص غير معلوم فالاصل عدم دخوله في
خلاف ما لم يتعد غالبا او لم يخرج عن مسماه عرفا فان اطلاق البئر عليه في عرفهم معلوم ولعل للمنع مجالا
اذا لم يتعد غالبا ويطلق عليه اسم البئر في حين تعديه فان اطلاق البئر عليه في هذه الحال في عرفهم غير معلوم الا
ان يمنع تحقق ذلك الفرض وان اضمحل ما ذكرنا تاييدا في وجه عدم اشتراط عدم التعدى اصلا والامر فيه هين فتامل
قوله وكذا يطهر بملاقاة الجارى من دون اعتبار امتزاج على راى الش ومعه على ماذكرنا قوله مساويا او عاليا
عليه فلا يطهر اذا كان النجس عاليا عليه كما ذكره سابقا في غير الجارى والظاهر على ماذكرنا من اعتبار الامتزاج
عدم الفرق بين ما اذا كان الجارى مساويا او اعلى او نبع من تحت ويخالطه بحيث يرفع الامتياز بينهما
عرفا اذ الجارى لا ينجس بالملاقاة فاذا رفع الامتياز بينهما فيكون حكم الكل واحدا على قياس ما ذكرنا سابقا ولا
يشترط كون ما يخالطه من الجارى بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية في الجارى بخلاف ذلك فيما سبق
كما اشرنا اليه قوله ويطهر البئر اى من نجاسته بالملاقاة بمطهر غيره منها مطلقا بقرينة ان الكلام ههنا كان

والبئر بالملاقاة وذكر مطهر القليل
تطهير في نجاسة القليل اولا ثم تصدى لبيان مطهر البئر واما نجاسته بالتغير فسيجئ حكمه على حدة وسبق ايضا في ضمن قوله
ويطهر بزواله ان كان جاريا او لاقى كرا وعلى هذا فلا يرد ان زوال التغير ولو بنفسه مطهر في الجارى
ولبئر بمطهر في البئر على القول بنجاسته فلا يصح ماذكره كليا ثم هذا الحكم قد ذكره جماعة منهم المص ره
في البيان وظ كلام المعتبر اختصاص طريق تطهيره في النزح وقال المص في الذكرى امتزاجه بالجارى مطهر
وكذا بالكثير اما لو ورد من فوق عليها فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى ومثله في الدروس
قوله وهو من الابل بمنزلة الانسان اه قال في النهاية البعير يطلق على الذكر والانثى من الابل وظاهره كما ذكره
الش عدم تخصيص فيه لكن قال في الصحاح البعير من الابل بمنزلة الانسان من الناس يقال للجمل بعير وللناقة
بعير وانما يقع بعيرا اذا اجذع وقال في القاموس البعير الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى وانت خبير
بان مع وجود هذا الاختلاف بينهم في تفسيره جزم الش بما فسره مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم
على ما علم دخوله تحته وان كان العمل بما ذكره من التعميم احوط قوله والاولى اعتبار الاطلاق اسمه اشارة الى ما نقل
انه في العرف لا يطلق على مطلق ذكر البقر بل على الكبير منه وقد ايد ذلك بقول بعض اهل اللغة ان الثور
سمي به لاثارته الارض لعل الش ههنا وكذا في البعير رجح المعنى العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام
والثور مخصوص ولعل هذا في البعير وان كان لا يخ عن وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل اللغة
والتخصيصات التى ذكرها بعضهم لم يثبت فالاصل عدمها واما في الثور فلا لانه اذا كان المعروف في بلد
اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى عرفنا مشكل جدا اذ العبرة بعرف زمان الائمة عليهم السلام والتمسك بما نقله
عدم التغير في عرفهم عن معناه اللغوى وكانه اقوى عنده الاعتبار وما ذكر من وجه التسمية لا يصلح شاهدا
على اختصاصه بالكبير لغة اذ يكفي في وجه التسمية تحقق المعنى فيه في الجملة فتامل قوله وهو بعيد اذ لو سلم
نجاسة العصير فلا دليل على الحاقه بالفقاع في هذا الحكم نعم لا يبعد في ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسة
باعتبار انه مما لا نص فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه وليس الكلام فيه بل في عده في جملة المنصوص بالخصوص باعتبار
الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر عليه في الاخبار فتدبر قوله والمشهور فيه ذلك وقيل انه
مما لا نص فيه لعدم ورود نص فيه ويحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء لورودها في الاخبار لدخول الجنب
او وقوعه او نزوله واغتساله مع ان الغالب عدم خلو بدنه عنه ويحمل على هذا اختصاص الحكم ببئر الانسان
وعد غيره مما لا نص فيه والله تعالى يعلم قوله وايجاب الجميع لما لا نص فيه يشملهما الا ان يناقش في كون المني
مما لا نص فيه باعتبار ما ذكرنا من الاحتمال في الحاشية السابقة لكن في ادخال مطلق دم الحدث ايضا
فيما لا نص فيه تامل فان قطرات الدم في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله ان يسئل

معاوض با صالة
عدم التغير

ابالحسن الرضا ع عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شئ من عذرة
كالبعرة او نحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع ع في كتابه بخطه ينزح منها دلاء باطلاقها
تشمل دم الحدث ايضا بل يمكن بهذا نفي القول بالجميع في كثيره ايضا لعدم القول بالفصل الا ان يناقش في
شمول مثل هذه الاطلاقات للافراد الغير الشايعة المتعارفة لكن منصوصية المني ايضا بالوجه الذي ذكر
ليست باقوى من هذا فتامل قوله والمنصوص منها اه اشارة الى ما رواه الشيخ في التهذيب عن عمرو بن
سعيد بن هلال قال سالت ابا جعفر ع عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال كل ذلك
يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر من ماء ورواه الشيخ في التهذيب مرة ثانية ايضا وفي بعض
نسخه اضافة البغل ايضا ونقلها المحقق ايضا في المعتبر باضافة البغل وفيه مع ضعف السند مخالفته
لعمل الاصحاب في السنور والشاة والجمل مع ما في البغل من الاشكال فتامل قوله فيمكن الحاق الدابة والبقرة
بما لا نص فيه اولى قد ورد في الدابة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله ع وابي
جعفر عليهما السلام في البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر
دلاء ثم اشرب وتوضا ومثلها رواية ابي العباس الفضل البقباق عن ابي عبد الله ع ولا ريب في دخول
الفرس في الدابة ويمكن ادخال البقرة ايضا فيها بل الحمار والبغل ايضا بل دخولهما فيها اظهر من
البقرة اذا كان بمعنى ما يركب كما في الصحاح ويمكن الحاق البقرة بالثور في وجوب نزح الجميع لصحيحة
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع على ما في التهذيب قال وان مات فيها ثور ونحوه او صب فيها
خمر نزح الماء كله لدخولها في نحوه بل يمكن ادخال الحمار والبغل بل الفرس ايضا فيه لكن ليس في الاستبصار ونحوه
وهو مما يورث الشك فيه وفي صحيحة محمد بن مسلم نزح عشرين للميتة ان كان لها ريح فيعلم ونزيد في العشرين
بطريق اولى وفي رواية زرارة ايضا نزح عشرين للميت بعمومها فيمكن ادخال الدابة والبقرة بل الحمار
والبغل ايضا فيها وبالجملة مع وجود هذه الروايات الحكم باولوية ادخال الدابة والبقرة فيما لا نص
فيه لا يخلو عن غرابة فتامل قوله معتادة على تلك البئر ظاهره اعتبار اعتياد اهل تلك البئر ويحتمل
اعتبار الاعتياد لتلك البئر بحسب المتعارف وقال صاحب المدارك عند قول مصنفه والدلو التي ينزح
بها ما جرت العادة باستعمالها ينبغي ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فان الحكم فيما لم يثبت
فيه وضع من الشرع ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله في تلك البئر اذا كان مخالفا له ولا يخفى
ان العرف يختلف بالنسبة الى الابار فلعل مراده ره ما ذكرنا والله تعالى يعلم ولو كان المعتاد عليها غير الدلو
كالجرة مثلا فيحتمل الاكتفاء به لقيامه مقام الدلو وعدمه لعدم تسميته دلوا فيكون حكمه

التهذيب

ولا يخفى ما بين الاحتمالين من البون
هنا واماله قرينة الاستحباب
والله تعالى يعلم

حكم ما لو لم

حكم ما لو لم يكن لها معتاد اصلا وسنشير اليه وقيل المراد بالدلو هو الهجرية ووزنها ثلثون رطلا وقيل اربعون
وعلى هذا فيجب رعاية هذا القدر مطلقا قوله فان اختلف فالاغلب وان تساوت فالاصغر مجزو والاكبر افضل
ولو لم يكن لها دلو معتاد قيل اجزاء اقل ما يعتاد للانسان وكذا في شرح الارشاد للشيخ ره وقال في شرح الشرايع
فان لم يكن لتلك البئر دلو معتادة يرجع الى المعتاد في بلده ومع التعدد كما مر ولو لم يكن في بلده دلو
اعتبر اقرب البلدان اليه فالاقرب قوله وان لم نوجب الجميع لما لا نص فيه هذا اذا لم نقل بتضاعف النزح مع
تعدد النجاسة اصلا كما هو مذهب العلامة ره ظ واما لو قلنا بتضاعفه مع تخالف انواعها كما هو راى
بعضهم او مطلقا كما هو راى المصنف ره وكذا الشيخ في شرح الشرايع فلا لان الحكم في الكافر ايضا بوجوب السبعين
لنجاسة موته لا ينافي وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسة كفره ايضا ثم ان المشهور شمول الحكم للمسلم والكافر
وقد ذكروا ان بناءه على شمول الانسان الوارد في النص لهما وح لا يبتني الحكم على مسئلة ما لا نص فيه وابن
ادريس خص الحكم بالمسلم واختاره الشيخ ولعله اظهر بناء على ان الظ من وجوب السبعين لموت الانسان
في البئر وجوبه لنجاسته المستندة الى موته لا مطلقا وح فنجاسة الكفر خارجة عن المنصوص وعلى هذا
فيبتني هذه المسئلة على مسئلة ما لا نص فيه وتفصيل القول يقتضي مقاما اخر فتامل قوله
ولا اختص بالمسلم اذ ح يجب نزح الجميع في الكافر باعتبار كفره فلا يمكن الحكم بنزح السبعين فيه
منفردا وهو ظ ولا مع نزح الجميع اذ لا تضاعف مع نزح الجميع وان قيل به في غيره فافهم ثم ان مورد النص
هو وقوع الانسان في البئر وموته فيها لكن الحق به وقوعه ميتا ايضا اذا كان قبل التطهير وهل يفرق
ح بين المسلم والكافر فيه ايضا الوجهان وفي شرح الشرايع مع قوله بالفرق هناك حكم بعدم الفرق هيهنا
بناءه على ما ذكره بعضهم من منع بقاء نجاسة الكفر بعد الموت لزوال الاعتقاد الذي هو سبب النجاسة
والعجب انه في شرح الارشاد منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقية بعد الموت ومن ثم لا يغسل ولا يدفن
في مقابر المسلمين ومع ذلك حكم بان كلام ابن ادريس اوجه نعم لو وقع في الماء ميتا بعد ما طهر مع
ان الفرق بين المسئلتين لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر قوله الكثير في نفسه عادة ونقل
عن القطب الراوندي انه قال الاعتبار في ذلك بماء البئر الغزارة والنزارة فربما كان دم الطير كثيرا في بئر
يسيرا في اخرى وهذا انما يتجه لو ورد الدم الكثير والقليل في النص وليس كذلك بل في صحيحة علي بن جعفر ع
الفرق بين الشاة ذبحت فاضطربت فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما ودجاجة او حمامة ذبحت
فوقعت في بئر وكذا رجل ليستقي من بئر فرعف فيها حيث حكم في الاول بنزح بين الثلثين الى الاربعين
وفي الاخرين بنزح دلاء يسيرة وعلى هذا فلا وجه لاعتبار القلة والكثرة بالنسبة الى البئر كما لا يخفى بل يجب

الصدوق

ان يعتبر ذلك فى نفسه ويرجع فى تحديدهما الى ما يستفاد من الخبر المذكور كما فعله الشارح هذا ولقد
جيث تبع الصحيحة المذكورة وقال بوجوب الثلثين الى اربعين فى الكثير وبوجوب دلاء يسيرة فى القليل
ومال اليه فى المعتبر وحسنه المص فى الذكرى واما ما هو المشهور واختاره المص ههنا من وجوب الخمسين
فى الكثير والعشرة فى القليل ففيه ما فيه وتفصيل القول فى هذا المبحث مذكور فى شرح الدروس للوالد طاب ثراه قوله
فى الحاشية وفيه منع كل من الحكمين الظ انه اراد بالحكمين الحكمين اللذين يستفاد من قوله فاذا استثنى آه
وهما استثناء الدماء الثلثة هنا من مطلق الدم ووجوب استثنائه دم نجس العين ايض على تقدير
استثنائها ووجه منع الاول ان الدم فى النص الوارد بخمسين دلوا للدم مطلق واخراج الدماء الثلثة عنه
فى محل النظر حيث لا نص وقوله ايض يعنى به انه كما ان اخراج دم نجس العين فى محل النظر كذلك الدماء الثلثة كما
فكيف يجعل هذا امرا ثابتا ويقاس عليه ذلك ووجه منع الثانى انه لو سلم اخراج الدماء الثلثة فالحاق
غيرها بها قياس تم ويحتمل ان يراد بالحكمين كون دم نجس العين ملحقا بالدماء الثلثة فى الصلوة ووجوب
استثناء دم نجس العين ههنا بناء على استثناء الدماء الثلثة اما منع الاول فلان الدم فى النص الوارد
بعفو قليله مطلق واخراج الدماء الثلثة عنه للنص او دليل اخر واما دم نجس العين فلا دليل فيه فالظ
دخوله فى الاطلاق واما منع الثانى فلوجهين احدهما ان اخراج الدماء الثلثة ايض هنا فى محل النظر
حيث لا نص فكيف يسلم ذلك ويقاس عليه غيره ولو سلم فالحاق غيرها بها قياس تم وانت خبير بان
ايراد المنع على هذا الوجه متوجه جدا لكن الظ من العبارة هو الوجه الاول وههنا احتمال اخر وهو
ان يجعل الحكمان هما ما ذكرنا فى الوجه الثانى ويجعل قوله فان الدم فى النص مطلق الى قوله وايض جاريا فى كل
من المسئلتين اما فى مسئلة نزح الخمسين فقد استفيد بيانه مما ذكرنا واما فى مسئلة عفو القليل فلا
طلاق النصوص فيها واخراج الدماء الثلثة ايض فى محل النظر حيث لا نص اذ لم يظهر فيه نص سوى ما روى
ضعيفا فى خصوص الحيض عن ابى بصير موقوفا عليه ... وليس قوله حجة فيصح القول بعدم النص
فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها تم وهو ظ لكن لا يخفى ان الحكم باستثناء دم الحيض كانه مقطوع به فى كلام
الاصحاب وان كان النص الوارد فيه على ما ذكرنا فيشكل القول بكونه محل النظر الا ان يكون النظر باعتبار
الاخر فانظر ثم ههنا كلام اخر وهو انه فيما رأينا لم يوجد فى الدم الكثير نص على وجوب الخمسين لا مطلقا
ولا مقيدا وانما الموجود صحيحة على ابن جعفر عن اخيه موسى ع فى رجل ذبح شاة فوقعت فى بئر واو داجها
تشخب دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين ثم يتوضأ منها وهى كما ترى لا توافق الخمسين ذلك مع
مخصوصة بالشاة والحاق نجس العين بها مشكل جدا بل يمكن الاستشكال فى غير الشاة ايض فالظ الحاق

دم نجس العين

دم نجس العين بغير المنصوص وكذا الكلام فى دم الحدث وعند هذا يظهر لك ما فى كلام الشارح ره فتامل نعم قد يقال
الدم الواقع فى صحيحة محمد بن اسمعيل التى نقلناها سابقا تشمل باطلاقها دم الحدث كما اشرنا اليه هنالك
مع ما فيه من المناقشة وكذا دم نجس العين ايض وقد عرفت انه بعد القول بالجميع فى القليل يمكن نفيه فى الكثير
ايض لعدم القول بالفصل وجعل بناء كلام الشارح ره ههنا عليه بعيد نعم بقوله فيها ولو سلم فالحاق غيرها
بها تم انت خبير بان من يقول بالحاق دم نجس العين بها ههنا يقول بوجوب نزح الجميع له البتة اذ
لو جعله مما لا نص فيه وقال بالثلثين او كلا بعين فيه فيلزم من اخراجه من الحكم بالخمسين كون النزح له اقل
من سائر الدماء وهو ظاهر الفساد كما يظهر مما ذكره من وجه التخريج وح فقول الشارح ايض فانهم
لم يلحقوه بها فى نزح الجميع مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق ههنا مما لا وجه له اصلا نعم لو علم انهم لم يقولوا
بنزح الجميع فيه فعليه ان يحكم بفساد الالحاق بناء على ذلك لا ان يقال انهم لم يلحقوه بها هناك مع وجود العلة
فالاولى ان لا يلحق هنا كما ذكره الا ان يقال المراد انهم لم يذكروا دم نجس العين هناك ولم يحكموا
بالحاقه بالدماء الثلثة فالظ انهم لم يلحقوه بها هنا ايض والا لكان عليهم ان يذكروه هناك وفيه بعد جدا
او يقال المراد ان الظ ان الحكم بوجوب الجميع للدماء الثلثة هناك لكونها منصوصة بخصوصها لا لكونها
مما لا نص فيه وح لقول انهم لم يلحقوا دم نجس العين بها هناك مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق ههنا اى لا
يق بالحاقه بالدماء الثلثة فى الخروج من الحكم بالخمسين ووجوب نزح الجميع وان لم يكن باعتبار انه
منصوص بخصوصه بل لكونه مما لا نص فيه وفيه ايض بعد او يق المراد مما ذكره فى الشرح من الالحاق بها
فى الاستثناء من هذا الحكم باعتبار وجوب الخمسين المطلقة بلا تفرقة بين قليله وكثيره كما فى الصلوة
وفيه ايض بعد لكن يتوجه ما ذكره فى الحاشية هذا وقوله شك فى شك معه قول المص فى الذكرى وسيجى
عن قريب كلام متعلق بهذا المقام فانتظر قوله وهو يقتضى التخيير هذا اذا كان الترديد من الامام ع
ويحتمل ان يكون من الراوى وح يحتمل القول بوجوب الاكثر تحصيلا ليقين البراءة والاكتفاء بالاقل
اقتصارا على ما هو المتيقن قوله احوط وافضل كان احتمال احوطية الاكثر لرعاية الخروج عن خلاف من اوجبه
اذ على تقدير كون الترديد من الامام كما هو مقتضى كلامه كما اشرنا اليه حمله على احوطية الاكثر بعيد جدا اذ لا يوجد
مثل ذلك فى كلامهم عليهم السلام بل الظاهر احتمال الافضلية فافهم قوله والمراد من نجاسته بالموت كان المراد
ان المراد بنزح الاربعين للمذكورات نزحه اذا مات فيها لحدوث نجاسة باعتبار موته مع قطع النظر عن نجاسة خارجة والا فلا
فى بعضها فلا نزح وما نجس منها كالكلب والخنزير فانما يجب فيه الاربعون اذا مات فيها واما اذا خرج حيا فسيجى حكمه واما
كان مع لحوق نجاسة خارجة فلها حكمها ويتداخل الاقل فى الاكثر على القول به ويتضاعف على القول الاخر

الاربعين لمجيء نجاسة سورة حتى ان ما نجس منها يجب الاربعين مقدر نجاسة اذا كان منصوصا كالكلب
بسبع بخرجه حيا ومقدر ما لا نص فيه اذا لم يكن منصوصا كالخنزير على القول بالتضاعف واكثر الامرين من الاربعين
ومقدره او مقدر ما لا نص فيه على القول بالثلثين كما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد والظاهر ضعفه
فان ظاهر النصوص ما اذا وقع احد هذه في البئر ثم مات فيها لانه المتعارف ولو لم يكن ظاهرا فيه فلا ريب في شمولها له
ولا ريب ان الاربعين ح انما يجب فيها باعتبار نجاسته ونجاسة الموت جميعا ولا معنى للقول باكثر الامرين او التضاعف
ح نعم لو كان الاربعين في وقوعه ميتا لاحتمل ما ذكره فيما اذا وقع فيها حيا ثم مات بناء على جواز ان لا يبقى
نجاسة الاصلية بعد الموت فتدبر **قوله** والمستند ضعيف كانه اشارة الى ما نقله في شرح الارشاد من رواية علي بن
حمزة عن الصادق ع قال سألته عن السنور فقال اربعين دلوا والكلب وشبهه وهذه الرواية رواها المحقق
في المعتبر عن كتاب الحسين بن سعيد عن القاسم عن علي عنه ع ولم اجدها في كتب الاخبار المشهورة على هذا الوجه
بل رواها في التهذيب في الاستبصار بهذا السند بعينه هكذا قال سألت ابا عبد الله ع عن الفارة تقع
في البئر قال سبع دلاء قال وسألته عن الطير والدجاجة يقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون
او ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه وروى ايضا فيهما في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها
وان كانت سنورا او اكبر منه نزح منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا والمشهور بينهم الاستدلال بهاتين الروايتين
كما فعله الشيخ وغيره ولا يخفى عدم دلالتهما على تعيين الاربعين مع ورود روايات صحيحة بخلافهما بعضها
بنزح دلاء وبعضها خمس دلاء وبعضها بترجيح الظاهر نزح كلها واعتذر الشيخ في التهذيب عن ذلك
بما حاصله ان القول بالاربعين لرعاية الاحتياط فتامل **قوله** واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويحتمل اختصاص الحكم
بالمسلم اذ الظاهر من الرواية ان هذا للبول نفسه لو ضم اليه نجاسة اخرى لا يلزم منه جواز الاقتصار عليه
كما سبق في بحث موت الكافر في البئر لكن اكثر القائلين بالفرق هناك لم يفرق فيها هاهنا بعض المتاخرين
ويقال وجهه ان تحقق زيادة نجاسة في بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصول الكافر بدنه وتنجيس باطنه
لبوله زيادة من نجاسة في نفسه غير معلوم ولو سلم فهو متنجس وحكم المتنجس اذا وقع في البئر مما
لم يظهر له منقح في كلام الاصحاب ومثله القول في عذرة والشهيد ره في شرح الارشاد مع حكمه في البول بعدم الفرق
بين بول المسلم والكافر لشمول الرجل لهما احتمل في العذرة اختصاص الحكم بالمسلم لزيادة النجاسة
في الكافر بمجاورته ومنه يظهر انه يمكن اخراج دم النجس العيني من حكم مطلق الدم والحاقه بغير المنصوص
بهذا الاعتبار وهذا ما وعدناك هناك فتدبر **قوله** فيلحق بوله بما لا نص فيه لما تقدم من
صحيحة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لقطرات البول وهي مطلقة وصحيحة معوية بن عمار

ايض

ايض مطلقة في وجوب نزح الجميع لصب البول فيها ورواية كردوية مطلقة في وجوب نزح الثلثين لوقوع
قطرة بول فيها ومع وجود هذه الروايات اذ تتناول بولهما وكذا بول الصبية فيما لا نص فيه كما ترى
ومنه يظهر ان حكمهم في بول الرجل ايض بالاربعين مع عدم صحة روايتها وصحة المطلقتين لا يخلو
عن غرابة وكانه كان معهم قرائن اوجبت لهم ترجيح ذلك الخبر عليهما او حاولوا ما ذكروه الجمع بين الاخبار
فحملوا الثلثين على الاربعين والجميع على الاستحباب ويمكن تخصيصه بغير بول الرجل فتدبر **قوله** انما
اكثر الامرين منه ومن بول الرجل اي من مقدر بول الرجل ولا يخفى ان مثل هذه العبارة
يحسن فيما يحتمل في كل منهما ان يصير اكثر من الاخر كما في لو تغير البئر بما له مقدر وجب اكثر الامرين
من مزيل التغير والمقدر واما هنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل اما مساو لمقدر ما لا نص فيه
او ازيد منه على المذهبين فكان ينبغي ان يقول وجب في بول الخنثى الاربعون مع احتمال الاجتزاء بالثلثين
على الاول ثم ان الحكم بالاكثر بناء على احتمال كون الخنثى رجلا فيجب ما يجب لبوله وكونه امراة او قسما
ثالثا ان جوزناه فيكون مما لا نص فيه فيجب ما يجب فيه فيجب الاكثر ليقين البراءة ولاحتمال الاجتزاء
بالاقل لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد ثم لا يخفى ان الاحتمالين جاريان في الخنثى على القول
بنزح الجميع فيما لا نص فيه ايضا اذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيلا ليقين البراءة ويحتمل الاكتفاء
بالاربعين لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد فتخصيص الاحتمالين بالقولين مما لا وجه له وجعل
قوله مع احتمال الاجتزاء بالاقل متعلقا مطلقا بان يكون على جميع المذاهب بعيد جدا فالاجود في
ما ذكره في شرح الشرايع حيث قال ولا يلحق به بول المراة بل هو مما لا نص فيه والاجود في بول الخنثى
وجوب اكثر الامرين من الاربعين وموجب ما لا نص فيه لسلامته عما اورد ناس المخدشين فتامل **قوله**
والجميع للبعض اه كان تقرير الاشكال على هذا الوجه انما هو على الاصحاب حيث حكموا بوجوب الثلثين
لذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين لبعض افراد احديها وهو العذرة الرطبة او الذائبة والاربعين
لبعض افراد اخرى كبول الرجل والجميع لبعض اخر كبول المراة بناء على انه مما لا نص فيه عندهم وكذا
وهو كجزء الكلب واما على الرواية فلا يتوجه الاشكال لان الحكم بنزح الجميع لما لا نص فيه انما هو هنا لعدم العلم
بالمقدر ولما الامام فهو عالم بالاحكام فلعله علم ان مقدر ما لا نص فيه من الابوال وجزء الكلب لا يزيد على الثلثين
فالصواب في تقرير الاشكال على الرواية ان يقال ان ترك الاستفصال يدل على ان الحكم في جميع افراد هذه النجاسات
كذلك مع وجوب الخمسين في بعض افراد العذرة والاربعين في بعض افراد البول فكيف يكتفى بالثلثين في الجميع
فتامل **قوله** فيجاز اضعاف ماء المطر اه لا يخفى ان التمسك بجواز اضعاف ماء المطر لحكمه يكفي لدفع الاشكال ولا

والظاهر ههنا ح

الاكتفاء بكر

بالسابق اي ج

جهة فيه الى التمسك بكون مبنى حكم البئر على ما ذكره نعم ربما امكن ايضاً رفع الاشكال به من غير
حاجة الى الجواز المذكور بان يقال مبنى حكم البئر على جمع المختلف وتفريق المتفق ولا سبيل للعقل الى درك
مبنى الاحكام التي وردت فيه فيجوز ان يكون لكل واحد منها منفرداً مقدر ومجتمعاً مخالطاً للماء
مقدر اخر اقل منه وان لم يظهر المناسبة بل ربما يمكن ان يقال انه يجوز فيها ان يكون لكل واحد منها
منفرداً حكم ومجتمعاً حكم اخر فيجوز ان يكون مقدر منفرداً اذيد منه مجتمعاً ولعل ما نقل الشهيد من غير المصـ
انه اطلق ان الحكم متعلق بالمجيء فيجب لغيره مقدره والجميع مبني على هذا ويؤيده ايضاً ما اورده
العلامة عن ابن ادريس حيث جعل خروج الكلب حياً مما لا نص فيه على طريقته ومع ذلك حكم بانه يكفي فيه نزح اربعين
دلوا لثبوته عنده مع الموت فمع الحيوة بطريق اولى وهو ان الحكم بالاولوية في البئر ممنوع ولهذا وجب في الفارة
مع تفسخها وتقطع اجزائها وانفصالها بالكلية نزح سبع دلاء واوجب نزح الجميع في البعرة منها لعدم
ورود النص هنا وثبوته هناك مع ان الاولوية ثابتة هناك لاشتمال الفارة على البعرة مع زيادة
لكن هذا الاحتمال مستبعد جداً بل لا يبعد ان يقال كما ادعاه والده في شرح الدروس ان عدم نقصان
قدر النزح بسبب حصول نجاسة اخرى مما وقع الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات وما ذكره العلامة
من مثال الفارة ومثلها الكلب ونحوها ففيه ان التفسخ لا يستلزم وقوع البعرة فيها لجواز ان لا
يكون في جوفها بعرة ومجرد الظن لا يكفي في الحكم على ان البعرة قبل خروجها يمكن ان لا ينجس الماء
وان فرض وصول الماء اليها واتصالها بماء البئر وبعد تفسخ الحيوان واضمحلاله لعلها ايضاً
واستحالت الى غيرها فلا يمكن الحكم بوجوب مقدرها بمجرد العلم بوجودها في الحيوان الذي وقع فيها بخلاف
ما اذا وقعت فيها منفردة هذا ويمكن توجيه كلام الشهيد بان نظره الى ان احتمال الاضعاف المذكور مع ملاحظة
ان مبنى حكم البئر على ما ذكره يصير اظهر جداً ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية بخلاف ما اذا لم يلاحظ ذلك
فانه ليس بذلك الظهور فتدبر قوله وان لم يذهب اعيان هذه الاشياء اشار الى رد ما ذكره المحقق الشيخ
علي ره في دفع الاشكال من تنزيل الرواية على ماء المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك
اعيانها اذ لا بعد ح في ان يكون ماء النجاسة اخف منها ووجه الرد انه لا حاجة الى التقييد باستهلاك
اعيانها لصحة احتمال اضعاف ماء المطر بدون ذلك ايضاً وان كان مع الاستهلاك اظهر ويرتفع عنه الاستبعاد
بالكلية لكنه يشكل بتقييد الرواية بمجرد ذلك بل الظاهر من الرواية بقاء اعيان النجاسات واورد عليه ايضاً
في شرح الارشاد انه لو كان الحكم في ماء المطر المتنجس بهذه الاشياء من غير ان يكون اعيانها موجودة لم يبق
فرق بين ماء المطر وغيره وفيه تامل اذ لا نم عدم الفرق بين ماء المطر وغيره على تقدير الاستهلاك

ودوسة

ولو سلم فالتقييد في كلام الراوي ولعل البئر التي تعلق غرضه بالسؤال عنها كانت كذلك فلا ضير لو لم يختلف الحكم
باعتبار بعض القيود وهو ظ الا ان لا يكون نظره الى الرواية بل الى كلام الاصحاب اي انهم يفرقون في هذا الحكم بين ماء المطر
وغيره فلا يمكن تنزيل فتويهم على ما ذكره فتامل قوله كفت الثلثون نظراً الى القياس بالطريق الاولى قوله ان لم يكن
له مقدر اراد بالمقدر ما يشمل المقدر فيما لا نص فيه ايضاً على القول بالاربعين او الثلثين ثم ما لم يكن له مقدر
هو مما لا نص فيه كخرء الكلب وبول الخنثى والمراة على القول بالجميع فيه وما كان له مقدر وكان المقدر اكثر كالعذرة
الرطبة وبول الرجل وكذا بول الخنثى والمراة والخرء على القول بالاربعين فيما لا نص فيه وما كان له مقدر مساو اذا كان
مما لا نص فيه على القول بالثلثين فيه وما كان مقدره اقل كبول الصبي والعذرة اليابسة والدم قوله ان حكم بعضها كالكل
ولا وجه له فيما كان مقدره اقل فينبغي اخراج ذلك كما فعله الشهيد قوله في الحاشية القول بان العشرة الكثرة ما يضاف الى هذا الجمع
اه لانه حمل قوله يضاف الى هذا الجمع مميزاً له ومضافا اليه له لان ما فوق العشرة مميزه مفرد قال لا يرد الا ايراداً الا
كذا افادة سلطان العلماء ره ويخفى ان قول الشيخ هذا الجمع بالجام هذا لا يلائم الحمل على ما حمله ش على انه يرد عليه
ح ان هذا انما هو مع وجود الاضافة واما اذا جرد عنها فلم يقل احد ان حاله كذا فانه لا يعلم من قوله عندي دراهم
ان ما اخبر به لم يزد على عشرة ولا اذا قال لعطينه دراهم يعلم ان المامور به لا يزيد عليها كما صرحوا به قوله فيها
جنس صامع وصفه باليسيرة فانه يؤيد الحمل على الاقل الا ان يجعل وصفاً بيانياً وهو بعيد واعلم ان الشيخ والعلامة
انما ذكرا ما نقل عنهما في الاحتجاج بصحيحة محمد بن اسمعيل المقدمة المتضمنة لنزح دلاء يسيرة للزبيل الدجاجة
والحمامة وللرعاف وهي التي اشار اليها الشارح ره هنا وتوضيح كلام الشارح انه ان حمل رواية الاولى على اي وجه من الوجهين
يستلزم حمل الرواية الثانية ايضاً عليه فما ذكراه في الرواية الاولى كانه ذكراه في الرواية الثانية ايضاً وهو صريح ان الوصف
باليسيرة انما يلائم الحمل على الاقل لا الاكثر فتدبر قوله فيها وقد بيّنه في المختلف اه قال في المختلف بعد رد ما نقل
عن الشيخ ويمكن ان يحتج من وجه اخر وهو ان يقال هذا جمع كثرة واقله ما زاد على العشرة بواحد فيحمل عليه عملاً
بالبراءة الاصلية ويمكن ان يحمل كلامه على انه يمكن ان يحتج بهذا الخبر على وجوب احد عشر لا العشرة كما
ذكره الشيخ وفيه تكلف لكن حمله على ما ذكره الشارح ايضاً مع ظهور فساده لا يخلو من تكلف فان اللفظ على ما حمله عليها
يدل عليه فافهم قوله وهو الحمامة فما فوقها اراد بالحمامة ما يتم ماشابهها في الجثة اذ الغرض من التخصيص بالحمامة
فما فوقها اخراج العصفور الذي يجب له دلو واحد كما سيجيء وسيفسره بما دون الحمامة فالمراد بالحمامة ههنا
ما يشمل جميع ما في جثتها وان لم يكن ماكول اللحم فافهم قوله اعتبار تفسخها اي تفرق اجزائها وفي بعض نسخ
بعض الاخبار التسلخ بدل التفسخ واعلم ان الروايات الواردة بالسبع في الفارة كثيرة بعضها صحيح وقد ورد
ايضاً اطلاق نزح الثلث فيها كصحيحة معوية بن عمار وصحيحة ابن سنان وقد جمع بينهما في المشهور

بحمل السبع على الانتفاخ او التفسخ والثلث على ما اذا لم يحصل ذلك واستشهد والهذا الجمع ببعض الروايات الدالة على اعتبار التفسخ في وجوب السبع وكانها تصلح شاهدا للجمع وان ضعف سندها كما اشار اليه الشهيد واما صحيحة الفضلاء وصحيحة علي بن يقطين ورواية بقباق المتضمنة لنزح دلاء في الفارة فاردها اسهل اذ يحمل الدلاء على الثلث ويقيد بعدم التفسخ او على السبعة ويقيد به او يجعل شاملا لكل منهما ويمكن ايضا الجمع بينهما بالقول بالاكتفاء بالثلث وحمل السبع على الاستحباب مع التغير او مطلقا مع زيادة تاكيد معه لكن ما ذكره احوط ولبول الصبي الذي لم يأكل الطعام الذي ذكره سرّه هذا تفسير للصبي الذي حكم بالسبع له في الشهور حيث جعلوه مقابلا للرضيع وحكموا في بول الرضيع بدلو واحد والا فالصبي لغة اعم من الرضيع وينبغي حمله في كلام المصنف ههنا حيث لم يفرد الرضيع على المعنى اللغوي وهو الذكر الغير البالغ مطلقا ومستند الحكم بالسبع صحيحة منصور نحوها عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها وهي مع ارسالها معارضة لصحيحة معوية بن عمار المتضمنة لنزح الجميع لبول الصبي لكن لم يظهر قائل بها من الاصحاب واما استثناء الرضيع والحكم بدلو واحد في بوله فلا شاهد له كما سيشير اليه الشهيد لكن في رواية علي بن حمزة نزح دلو واحد لبول الصبي الفطيم فلعلهم حملوه على الرضيع ولا يخفى ما فيه مع التصريح بالفطيم ولو اسند بمجرّاه وفي تعليله بانه انما يتجه صحيحه التفريق المنطوق وههنا البيّن عنده مع الآن يحمل الفطيم على المشرف على الفطم ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشيخ الذي لم يأكل الطعام وقيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن او مساويا له وفسره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء اكل او لا وسواء فطم ام لا وفسره الشهيد بما فسره وانما جعل الغالب بالكل او المساوي في حكم الصبي لا من افراده حقيقة بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصبي ههنا مقابل الرضيع ومن كان رضيعا في الحولين فهو رضيع لغة وشرعا لكن اذا كان الاكل غالبا او مساويا فهو في حكم الصبي ههنا على هذا القول ويبقى قسم آخر اهمل ذكره وهو ما فطم في الحولين والظاهر انه داخل في الصبي عنده ويمكن حمل الرضيع في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو في سن الرضاع شرعا ويحمل الغلبة على ما يشمل الذي استغنى عن الرضاع بالكلية وح فلا اهمال لكن لا يخفى ما فيه من التكلف واذ قد عرفت عدم ورود نص في الرضيع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول في ذلك وترجيح احد التفسيرات فتدبر قوله وغسل الجنب قال ابن ادريس لارتماس الجنب وظاهره مطلق الارتماس وان لم يكن للغسل وقيل لوقوع الجنب فيها واكثر الاخبار يوافق الثالث وبعضها الاول واما الثاني فلا شاهد له منها فلكن ابن ادريس ادعى وقوع الاجماع عليه قوله الخالي بدنه من نجاسة عينية واما مع النجاسة فلكل نجاسة حكمها واحتمل العلامة ره كون الحكم باعتبار المني لعدم انفكاك الجنب عنه غالبا ومال اليه المحقق

ولو الشم

ولو الشيخ ره حمل على هذا فيجب ان يقيد بوجوب نجاسة المني ويحمل اطلاق الاخبار على هذا وجها على الغالب قوله ومقتضى النص نجاسة الماء بذلك ليس في النصوص الا الامر بنزح سبع دلاء لوقوع الجنب فيها او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار ولما ان ذلك لنجاسة الماء او لمجرد سلب الطهورية من دون نجاسة فلا يظهر منها بل كل منهما محتمل الا ان يقال ان الحكم بالنزح وعدم التعرض لان ذلك لسلب الطهورية فقط مما يرشد الى انه للنجاسة كما في ساير ما ورد فيه الامر بالنزح للنجاسة ثم ان النجاسة هذا بناء على الاحتمال الذي نقلنا من العلامة ره واما على ما هو المشهور من اشتراط الخلو فلعلها بسبب ما يحدث فيه من النجاسة الحكمية باعتبار الاغتسال على القول بالتقييد به او بمباشرة بدن الجنب له عند الوقوع او النزول لو لم يقيد بالاغتسال ولا امتناع في ان يصير النجاسة الحكمية في بعض الموارد سببا للنجاسة العينية ولا عبرة باستبعاد ان يكون ماء البئر اسوء حالا من القليل بل من المضاف ايضا لو لم يقيد الحكم بالاغتسال واما احتمال سلب الطهورية فكان بناؤه على التقييد بالاغتسال وانه يوجب سلب الطهورية اذ لو لم يقيد بذلك فلا يظهر للتخصيص بسلب الطهورية وجه ثم ههنا احتمال ثالث يلوح من كلام جماعة وهو ان يكون النزح تعبدا محضا وكان الظاهر لا احتمال الاخر والظهر منه ان يقال انه لمجرد التنظيف من ثوران الحماة بسبب نزوله وزوال النفرة الحاصلة للطباع بدخوله او الاغتسال فيه فتامل قوله وعلى هذا فان اغتسل مرتمسا تفريع على الحكم بنجاسة الماء بسبب غسل الجنب فيه قال في المدارك واعلم انه قد ذكر جماعة من الاصحاب تفريعا على القول بالنجاسة ان الجنب ان اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل مرتبا اجزأه غسل ما غسله قبل وصول الماء الى البئر خاصة والنظر فيه مجال لتعلق الحكم عندهم على الاغتسال وهو لا يتحقق الا بالاكمال انتهى وكانهم نظروا الى تحقق الغسل في الجملة عند تحقق بعض خصوصا ان الرواية التي هي مستند تخصيصهم الحكم بالاغتسال وهي رواية ابي بصير هكذا قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب يدخل البئر فيغتسل فيها قال ينزح منها سبع دلاء ويقال في العرف في اثناء الفعل انه يفعل كذا كما يقال في اثناء الصلوة انه يصلي لكن الحكم بمجرد هذا لا يخلو عن اشكال ولذا اقتصر الشهيد على ذكر الاحتمالين ولا يخفى جريان الاحتمالين في الغسل الارتماسي ايضا اذا كان خارجا عن الماء اذ الوحدة فيه عرفية لا حقيقية فعند ارتماس بعض الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسة الماء لتحقق الغسل في الجملة ولانه يقال عرفا انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن في الماء ونوى الغسل هناك وقلنا بصحة هذا الغسل اتجه الجزم بما ذكره والظاهر على تقدير القول بنجاسة الماء بذلك وانها بسبب الغسل ما اختاره صاحب المدارك من تعلق الحكم بالاكمال والاحتمال المذكور في المرتب بعيد في الارتماسي كانه ابعد والاستصحاب يقتضي الحكم ببقاء الحدث بنفسه

باستبعاد كالاعتبار صح

ان اغتسل

الطهارة

٢

خلافها ولا يثبت ذلك بمجرد الاحتمال سيما مع بعده والله تعالى يعلم قوله مع اتصاله به او وصول الماء
اي ماء الغسل اليه اي الى ماء البئر لو كان العضو خارجا عنه ويحتمل بعيدا ان يحكم بنجاسة الماء بمجرد وصول الماء
الى الجزء الاول وان لم يتصل بماء البئر ولم يصل اليه ماء الغسل اي اذا قام في البئر بان اتصل بعض
اعضائه بالماء وشرع في الغسل يحكم بنجاسة الماء بمجرد وصول الماء الى الجزء الاول وان كان خارجا عن الماء
ولم يرجع اليه غسالته لتحقق الغسل فيه في الجملة فتامل قوله بل بما لا نص فيه هذا على القول بالثلثين او الاربعين
فيما لا نص فيه متجه واما على القول بنزح الجميع فيشكل بانه اذا حكم بالاربعين لموت الخنزير فيه مع تنزلهم لدخوله
حيا فكيف هو يحكم بالجميع مع خروجه حيا الظهور ان موته فيه لا يخفف نجاسته ولخروجه حيا لا يزيدها فالظاهر
الاقتصار فيه ايضا على الاربعين نعم لو لم يقل احد بوجوب الخمسين او الاربعين في موته ولم يدخل في شبه الكلب
او اكبر من السنور على ما ورد في الروايتين هناك بل دخل في نحو الثور ينزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان وقال
الواردة بنزح الجميع في الثور او نحوه على ما في التهذيب وثبت انه لم يكن او نحوه في الاستبصار لا يمكن هيهنا الحكم
بغير المنصوص وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف
كلها فيمكن العمل بهذه الرواية في الخنزير وجعلها شاملة لموته وحيوته معا او تخصيصها بالموت ويجعل خروجه
حيا من غير المنصوص على ما ذكره الشارح لكن المشهور بين الاصحاب هو ما سبق ولم اقف على القول بوجوب نزح الجميع
في موته من احد منهم فتامل قوله فيجب تقييده بالجلال آه يعني لو كان مفتي على وجوب الخمس ايضا لا بعده من غير
حاجة الى التقييد اما تعبدا وان كان خلاف ظاهر عبارة المصنف فان ظاهرها ان النزح في جميع المذكورات لتطهير البئر
او بناء على احتمال ان يكون مطلقة منجسا في البئر وان لم يكن منجسا في غيرها كما في غسل الجنب على بعض الاقوال
على ما سبق او لانا حكمنا بنجاسة ذرقه مطلقا مستندا الى ذلك النص واما اذا لم يظهر نص على احداث القول بوجوب
النزح لم يتوقف على الحكم بنجاسته فيجب تقييده بالجلال ليكون نجسا لكن الكلام ح في تقييده فيحتمل ما ذكره من الوجه
فتدبر ليكون نجسا اي عند المصنف ره فانه خص النجاسة بذرق الجلال واما غيره فقد ذهب بعضهم كالشيخ
في غير كتابي الاخبار الى نجاسة ذرق الدجاج مطلقا فح لا يلزم عليهم التقييد والمفيد ره مع انه نقل عنه القول بالنجاسة
مطلقا خص هيهنا بالجلال فتدبر قوله وعشر ادخلها في العذرة هذا الاحتمال ذكره المحقق ره في المعتبر وصرح
بان العشرة ح في غير الذائب فان ذاب فاربعون او خمسون ويمكن تاييده بان نجاسة الجلال باعتبار العذرة الظاهر
فالظاهر ان لا يزيد نجاستها عليها وروده في شرح الارشاد وغيره بان العذرة مخصوصة بفضلة الانسان وقد سبق
من الشارح تفسيرها بها في هذا الكتاب ايضا لكن لم يثبت ذلك عندي مما رايناه في كتب اللغة وان لم يثبت خلافه
ايضا وهو يكفي وجها لما فعله في هذا الكتاب من التقييد اقتصارا في الحكم على المتيقن واما ردة المحقق ما ذكره

من الاحتمال

(في الهامش: اليه اي اتصال الجزء الاول بالماء والغسل او وصول الماء ...)

من الاحتمال فلا يدل على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما سبق من مكاتبة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح
دلاء لسقوط شيء فيها من عذرة كالبعرة ونحوها ومنه يظهر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء مستندا الى هذه الصحيحة
الا ان يثبت الاجماع على عدم جواز النقصان عن الخمس فح نقول بالخمس ونتمسك في نفي الزايد بهذه الصحيحة وبدل
ايضا على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل
يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب الحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكر من الاحتمال بين لا اختصاص الحكم
بذرق الدجاج بل يجري في كل جلال بل في مطلق رجيع ما لا يؤكل لحمه فالتخصيص بناء على الخمس لان الاصحاب انما ذكروا
الخمس فيه فتدبر قوله للاجماع على عدم الزايد ان ثم وكذا على عدم الناقص ان ثم او يتمسك في الناقص بعدم تيقن
البراءة ثم لا يخفى انه يشكل دعوى الاجماع على عدم الزايد بما نقل عن ابي الصلاح انه قال خرء ما لا يؤكل لحمه يوجب
نزح الماء وان كان بعد ثبوت الاجماع لا اعتداد بمخالفته او يحمل كلامه على ما لا يؤكل لحمه اصالة فتامل قوله والماء
فيها ضعيف كانه اراد به ما نقل بعده من التعليل وذيلها ولا يخفى ح استدراك هذا الكلام ويمكن ان يكون اشارة الى
ماخذ اخر غير ذلك كاحتجاج العلامة بموثقة عمار المتضمنة لان ما يقع في بئر الماء فيموت فيه اكثره الانسان ينزح منها سبعون
دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين وجه الاستدلال ان الحية يجب فيها اكثر
من العصفور والا لم يختص القلة بالعصفور وانما اوجب الثلث لمساواتها الفارة في قدر الجسم تقريبا او برواية
اسحق بن عمار المتضمنة لان الدجاجة ومثلها تموت في البئر ينزح منها دلوان وثلثة وجه الاستدلال ان الحية
لا تزيد على قدر الدجاجة في الجسم ولا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايضا على ما ذكره من التعليل اذ لو لم يكن
لها نفس فلا توجب نزحا للموارد انه لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وانه كلما ليس له دم فلا باس به واستدل
في المعتبر بصحيحة الحلبي قال اذا سقط في البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء فينزل على الثلث لانه اقل محتملاته وفيه مع
بنائه ايضا على ثبوت النفس انها مطلقة فيجب تقييدها بصحيحة ابن سنان المتضمنة لنزح دلاء ان سقط في البئر
دابة صغيرة الا ان يمنع وجوب حمل المطلق على المقيد ويقال انه ليس باولى من حمل المقيد على الاستحباب فتامل قوله
عدم استلزامه للمدعي وهي الثلث الا ان يتمسك باختصاص القول فيها على تقدير النجاسة ان ثم ويشكل ذلك
بما نقله العلامة في المختلف عن علي بن بابويه في رسالته انه قال اذا وقعت فيها حية او عقرب او خنافس او بنات وردان
فاستق هيهنا للحية سبع دلاء وليس عليك فيما سواها شيء ونقل المحقق في المعتبر عبارة الرسالة وفيها موضع
سبع دلاء دلو واحد وعلى الوجهين فيشكل دعوى الاختصاص المذكور وان كان على الثاني يمكن حملها على ما اذا
خرجت حية لكن ذكر صاحب المعالم ان فيها عندنا من نسخة الرسالة القديمة التي عليها اثار الصحة دلاء بدل السبع
وح ينطبق على الثلث فتامل قوله ولا شاهد له اعترف به المصنف آه هذا من الشارح ره غريب جدا فان الشيخ ره

فانزح منها ٢
سبع ٢

قد روي في المذهب والاستبصار في الصحيح عن معوية بن عمار قال سالت اباعبد الله ع عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلث دلاء وفي الصحيح ايضا عن ابن سنان عن ابي عبد الله ع مثله ومع وجود هذا التنافي في الروايتين كيف يحكم بانه لا شاهد له واعجب منه تشبه الاعتراف بذلك الى المص في غير البيان مع انه قال في الذكرى وثلث للوزغة عند الصدوق والشيخين واتباعهما لقول الصادق ع وقال في الدروس وثلث للوزغة والعقرب وقيل يستحب لهما فكانه وقع سهو في الكتابة وكان من قصده ان يكتب ذلك في العقرب فسهى وكتب في الوزغة وذلك لان المص قال في الذكرى بعد ما نقلنا وللعقرب عند الشيخ واتباعه ولا نص صريحا فيه وقيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسة وجوز ان يكون لفرد السم انتهى فقد اعترف في الذكرى في العقرب بما نقل لكن يبقى انه كيف في الدروس لم يعترف بذلك في العقرب ايضا بل عبارته هي ما نقلنا ولهروب بما قيل بالاستحباب اي في الوزغة والعقرب لعدم النجاسة لعدم النفس ولعله اي الاستحباب لدفع وهم السم قوله وهو ما دون الحمامة لا يخفى ان هذا التفسير معنى العصفور لغة ولا عرفا اذ ذكر بعضهم انه نوع من الطير وذكر جماعة انه الاهلي الذي يسكن الدور فلعله تفسير لمرادهم بالعصفور ههنا فانهم ارادوا العصفور وشبهه كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النص مخصوص بالعصفور والتعدي منه الى شبهه في الصغر والجثة لا بد له من دليل والشهرة بمجردها لا يكفي دليلا فلا يبعد ان يقتصر باختصاص الحكم بالعصفور وقد ورد في كل منهما نزح الدلاء وقد ورد ايضا في الطير تحديد بالسبع والخمس ثم على تقدير التعدي الى ما شابهه في الجثة بحسب النوع لا باعتبار صغره ونقل عن الشيخ نظام الدين الصهرشتي شارح النهاية التعدي الى صغير كل طائر اذا كان بقدر جثة العصفور قوله وقيده في البيان بابن المسلم والا فلا يلحق الواحد لنجاسة كفره وبناء على ما ذكرنا من الاحتمال في بول الرجل تعدى قوله فان الاذن من اطراحه كونه مما لا نص فيه هذا على تقدير اطلاح جميع ما ورد في البئر الا الكر في بعضها مما ورد مقدرا فيكون العمل براجح مما عليه المشهور فينبغي النظر في ذلك والتامل قوله كل اثنين يريحان الاخرين بان ينزح اثنان في وقت بان يكون احدهما فوق البئر والاخر في البئر ويملأ الدلو وينزح الاخر ثم يستريحان فيقوم الاخران مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب وذكر والدي طاب ثراه في شرح الدروس انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر والاخر فيها ولا يبعد ان يتحقق بكونهما فوق البئر يتشاركان في النزح سواء تشاركا في اخراج الدلو او يتناوبان الاخر للافراغ قوله من اول النهار الى الليل اي يوم الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به المص في الذكرى مستندا بانه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل وفي المعتبر جعل ذلك احوط قال صاحب المعالم وما ذكره المحقق من الاحوطية حسن واما كلام الشهيد ففيه موضع النظر لان الحمل على يوم الصوم يقتضي عدم الاجزاء باليوم الذي يفوت من اوله جزء وان قل وقبادته لا تدل عليه بل ظاهرها ما هو اوسع من ذلك ولفظ الرواية يحتمل ايضا لصدق اسم اليوم وان فات منه بعض الاجزاء اذا كان قليلا وبالجملة هذا التدقيق اللازم من جعل يوم صوم مستبعد وقد تبعه على ذلك المتاخرون فاوجبوا تفريعا على القول بالوجوب ادخال جزء من الليل اولا واخرا من باب مقدمة الواجب وجعله في الذكرى اولى تحقق حفظ اليوم

او يخرج احدهما الدلو

ورد اجر

وربما اوجب بعضهم تقديم التاهب بتهيئة الالات قبل الجزء المجعول مقدمة وهذه الفروع كلها غير واضحة كالاصل انتهى وهو حسن قوله ولا يجزي مقدار اليوم لخروجها من النص وعدم العبرة بالقياس قوله ويجزي ما زاد عن الاربعة قال في الذكرى الظ اجزاء ما فوق الاربعة لانه من باب مفهوم الموافقة ما لم يتصور بطؤ بالكثرة انتهى وانت خبير بانه لا حاجة الى التمسك بالمفهوم اذ ليس حديث الاربعة في الرواية التي هي مستند الحكم بل فيها هكذا فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت واستنباطها من اثنين اثنين كما ترى هذا اذا حمل الكلام على ما هو الظ منه من الزيادة على الاربعة مع تراوحهم اثنين اثنين ويمكن حمله على الزيادة على الاربعة بمعنى الزيادة على الاثنين في كل نوبة او في بعض النوبات وح يتجه ما ذكره من التمسك بمفهوم الموافقة لانه اذا كفى الاثنان فالزايد عليهما بطريق اولى هذا واما ما ذكره من التقييد بعدم تصور بطؤ فكانه لا يخلو عن وجه اذا كان زايدا زيادة يعتد بها واحتمال تصور البطؤ بالكثرة على الوجه الاول باعتبار انقطع كل اثنين وذهابهما واشتغال الاخرين بدلهما بالاستلزام فصلا يخرج عن النزح فاذا كثر هذا الفصل المتخلل باعتبار كثرة الجماعة كثر الفصل المذكور وزاد البطؤ على الوجه الثاني باعتبار ان كثرة المباشرين قد تمنعهم عن العمل وتوجب البطؤ فتامل قوله ولا يجزي ما نقص هذا هو الوجه عملا بظ الرواية وفي شرح الدروس واستقرب في التذكرة الاجتزاء بالاثنين القويين الذين ينهضان بعمل الاربعة وفيه اشكال وكلام المص في الذكرى ايضا ناظر اليه حيث قال واما الاثنان الدائبان فالاولى المنع للمخالفة حيث قيد الاثنين بالدائبين انتهى وكانه جعل حمل الدائبين على اثنين يقومان بعمل الاربعة بتعب ناظر الى جواز الاكتفاء بالاثنين اذا نهضا بعمل الاربعة بلا تعب والظ انه اراد بالدائبين المجدين الذين اعتادا بالتعب ومن اقوله الاعمالين ينهضان بعمل الاربعة من غير تعب ح فلبقي فيه نظر الى ما في التذكرة نعم لم يحكم بذلك الاولوية فتامل قوله ويجوز لهم الصلوة جماعة فان الفضيلة الخاصة لا يحصل الا بها واما الصلوة جميعا فلا وجه لتجويزها فيأتي كل منهما بها في وقت واحد ومنع بعضهم من الاولى ايضا وهو احوط قوله ولا الاكل كذلك وفي الذكرى جوز ذلك ايضا وعلله باقتضاء العرف له وفيه اشكال اللهم الا ما ذكره صاحب المعالم من التوسعة في باب التقدير لليوم فتامل قوله وهو حسن عملا بمفهوم القوم الخ الظ انه تحسين لما صرح به المص في غير الكتاب من اعتبار التحجر اي اشتراط الذكورة والبلوغ جميعا والتمسك بمفهوم القوم اي مدلوله في كل منهما اذ قالوا انه لا يتبادر منه في العرف الا الرجال ونص جماعة من اهل اللغة على ذلك قال في الصحاح القوم الرجال دون النساء وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع وقال في النهاية القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال دون النساء ولذلك قابلهن به في قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء وقد قابلهن الشاعر ايضا في قوله اقوم ال حصن ام نساء وقال المحقق في المعتبر ان عملنا بالخبر المتضمن لتراوح القوم اجزاء النساء والصبيان وكانه اعتقد اطلاق القوم على النساء والصبيان ايضا اما الاول فلاختلاف اهل اللغة في ذلك قال في القاموس القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او يدخله النساء على التبعية واما الثاني فلانه

الرجال ر

وانا لم نظفر من اهل اللغة بتصريح بذلك لكن ما ذكروه لا يابى عنه ايضا اذ يمكن ان يكون مرادهم بالرجال هو الذكور بقرينة المقابلة بالنساء فلعل ظهوره كله سادل على دخول الصبيان ايضا والاحوط اعتبار الرجال والاجتزاء ببعض الاصحاب مع عدم قصور نوجهه عن نزح الرجال وكذا الصبيان والخناثى وكانه نظر الى اشتراك العلة وغيره اشكال قوله ولو تغير ماء البئر الى في المسئلة اقوال منتشرة جدا والتفصيل في شرح الدروس للمدقق طاب ثراه قوله جمع بين المقدر وزوال التغير لظاهر الاخبار بكل منهما على حيلة بان ينزح حتى يزول التغير ثم ينزح المقدر كما هو احد الاقوال في المسئلة لكن الشارح كانه رأى القول بوجوب الاكثر الامرين اقوى فحمله عليه وربما يؤيد ذلك تقديم المقدر في العبارة على زوال التغير اذ لو كان المراد الجمع بينهما على ظاهر لكان الانسب تقديم زوال التغير اشارة الى طريق الجمع فافهم قوله ففي الاكتفاء بمزيل التغير اه هذا القول اختاره صاحب المعالم وصاحب المدارك والمدقق طاب ثراهم نظرا الى صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا ع قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ومرسلة سماعة وفيها وان انتن حتى يوجد الريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن في الماء ورواية زرارة وفيها فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وجه الاستدلال ان ظاهر هذه الاخبار طهارتها بعد زوال التغير مط لكن فيما له مقدر اذا دل الدليل على وجوب نزح المقدر بمجرد الملاقاة فيدل على وجوب نزحه مع التغير ايضا بطريق اولى فيحكم بالجمع بينهما بمعنى اكثر الامرين فان حصل المقدر وبقي التغير ينزح ايضا حتى يزول التغير بالكلية وان زال التغير ولم يتم المقدر ينزح ما بقي من المقدر فيخصص عموم تلك الاخبار فيما له مقدر بما عدا هذه الصورة ولما فيما لا مقدر له فيبقى عموم تلك الاخبار سالما عن المعارض فيحكم بطهارتها بزوال التغير بها والظاهر ان مرادهم بالمقدر ما يشمل نزح الجميع ايضا فيما قدر له ذلك كالخمر ففيه ايضا لا يكتفى بزوال التغير بل يجب نزح الجميع وان زال التغير قبله وذلك الجريان ما ذكرنا فيما له مقدر فيه ايضا فانه اذا وجب فيه نزح الجميع بمجرد الملاقاة فمع التغير بطريق اولى فيما لا مقدر له هو ما لا نص فيه على القول بوجوب نزح الجميع له فان ذلك عنده ليس مستندا الى تقدير شرعي حتى يجري فيه ايضا ما ذكر من الدليل بل لا اعتبار العلم بنجاسة البئر على القول بها وعدم العلم بمطهرها فينزح الجميع ليحصل اليقين وعلى هذا فمع التغير لما وجد الدليل الشرعي على طهارتها بالنزح الموجب لزوال التغير وهو ظاهر الاخبار المذكورة فيعمل ولا حاجة الى الجميع ليحصل اليقين لكن يلزم ح كون امر التغير اهون من الملاقاة في هذه الصورة اذ مع التغير ربما زال التغير بنزح دلاء ومع الملاقاة لابد من نزح الجميع البتة فيكون امر الملاقاة اشكل لكن كانه لا محذور فيه اذ الحكم بوجوب نزح الجميع مع الملاقاة ليس حكما شرعيا باعتبار صلاحيته حتى يستبعد من زيادته على حكم التغير بل انما نشأ من عدم علمنا بالمطهر ولا ضير في زيادته على ما علم شرعا من حكمه مع التغير اذ عدم العلم كثيرا ما يوجب صعوبة الامر نعم يتجه ان يقال في صورة الملاقاة بنجاسة اذا قدرت تغيرها بها ونزحت حتى يعلم زوال التغير بها على تقدير وجوده

بنبغي

ينبغي ان يحكم بالطهارة بذلك وعدم الاحتياج الى نزح جميع الماء بناء على انه اذا كان هذا مطهرا على تقدير التغير فبدونه بطريق اولى وكانهم لا يتحاشون عنه لو فرض حصول هذا العلم هنا وظني ان الروايات المذكورة سيما رواية محمد بن اسمعيل لا ظهور لها في حصول الطهارة بعد زوال التغير مط بل لا يبعد حملها على انه مع التغير لا بد من النزح حتى يزول التغير ولا يكفي حصول ما ذكر من النزح المقدر والحاصل انه لا بد باعتبار التغير من النزح حتى يزول التغير مط وهذا لا ينافي وجوب شيء آخر ايضا بعده كما اذا كان مقدر على ما يوجب زوال التغير وح فيبقى الاخبار المذكورة على عمومها في الجمع ولا سيما منها فيما لا نص فيه بعد النزح المزيل للتغير الا حصول ما وجب بسبب التغير لا طهارة البئر مط فيتوقف الحكم بالطهارة على حصول ما هو مقتضى احد الاقوال فيما لا نص فيه واما رواية محمد بن اسمعيل فهي وان كان ظاهرها رفع الفساد وحصول الطهارة بعد زوال التغير لكن ذلك باعتبار دلالته صدر الخبر على عدم نجاسة البئر الا بالتغير والكلام ههنا على القول بنجاستها بالملاقاة وح فيجب تاويل تلك الرواية وبعد تاويلها كانه لا يبقى ظهور لها فيما ذكرنا وبما قررنا ظهر ان القول الثاني ههنا اختاره الشارح على تقدير القول بوجوب نزح الجميع فيما لا نص فيه لا يخلو عن وجه فتامل قوله ولو اوجبنا فيه ثلثين او اه وذلك لان القول باحدهما لا بد ان يكون عن مستند شرعي اذ عدم العلم بالمطهر لا يوجب الحكم بتعيين الثلثين او الاربعين وح فحكمه حكم ما له مقدر شرعا فيعتبر في التطهير اكثر الامرين وح فيخص عموم الاخبار المذكورة في الجميع بما اذا زال التغير بعد حصول المقدر او معه ولا يخفى عن بعد والاظهر حملها على ما ذكرنا من توقف حصول الطهارة بعد التغير على زوال التغير لا كفاية ذلك في حصولها حتى لا يحتاج الى هذا التخصيص فتامل قوله مع صدق اسمه عليه مع القيد يستفاد هذا من مفهوم عبارة المص بناء على ما هو المشهور من ان النفي المقيد يرجع الى القيد ويفيد اثبات الاصل فلا يتوهم فساد تعريفه بدون القيد لصدقه على الامر على الماء اصلا ولا حاجة الى الاعتذار بان التعريف لفظي ولا يضر فيه كون المعرف اعم كما ذكره المحقق الشيخ علي ره ولا الى جعل ما عبارة عن الماء بقرينة ان الكلام في المياه ويراد به ما يصدق عليه الماء في الجملة لما فيه من التكلف قوله اختيارا واضطرارا ويلوح من كلام ابن ابي عقيل جواز استعماله في رفع الحدث والخبث مع الاضطرار قوله برفعه مط اي مطلق المضاف لا خصوص ماء الورد الذي ذكره الصدوق قوله مع اتصاله بالكثير المطلق اي على الوجه الثاني في تطهير المياه زيادة على امتزاجه بحيث يصل الماء الى جميع اجزائه عرفا المتوقف ... ماء مطهر عليه كما سيشير اليه الشارح في فروع الموالي فافهم قوله ومقابله طهره باغلبية الكثير المطلق اه قال المص في الذكرى وطهره في المبسوط باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه لزوال التسمية التي هي متعلق النجاسة والعلامة تارة بزوال الاسم وان بقي الوصف لانه تغير بجسم طاهر لا اصالة وتارة بمجرد الاتصال وان بقي الاسم لانه لا سبيل الى نجاسة الكثير لو تغير بغير النجاسة وقد حصل والثاني اشبه انتهى وقال العلامة ره في المختلف قال الشيخ اذا وقعت فيه نجاسة تنجس قليلا كان او كثيرا على ما قدمناه ولا يطهر الا بان يختلط بما زاد من الكر من المطلق ثم فان سلبه اطلاق اسم الماء عليه لم يجز استعماله بحال والحق عندي خلاف ذلك في موضعين احدهما انا لا نشترط امتزاجا

عما زاد عنه الكر بل لو مزج بالكر وبقي اطلاقه جاز استعماله الثاني في ان تغير باحد اوصاف المطلق مع بقاء الاسم
اوصاف المضاف لا يخرج المطلق عن الطهورية لان المضاف انما ينجس بالمجاورة لا بالاصالة فهو في اصله طاهر وتغير المطلق
باوصاف المضاف ليس تغيرا بالنجاسة وان كان تغيرا بالتنجس واحدهما غير الآخر والمقتضي لرفع الطهارة انما هو الاول لا الثاني
انتهى ولا يذهب عليك ان في مذهب الشيخ ره على ما صرح به يشترط ان لا يسلب الاطلاق اسم الماء عن الكثير الوارد وكذا عدم
تغير شيء من اوصافه واما المضاف فيمكن ان يكتفي باختلاطه بكثير كان في الجملة وان بقي اسمه ووصفه او المعتبر اوالمعتبر فيه
ايضا ما اعتبر في الكثير ويكون مراده من الاختلاط على وجه لا يبقى الامتياز بينهما هذا هو الظاهر اذا عرفت هذا علمت
ان ما نقله المصنف من القول الاول لا يحتمل مذهبا من المذاهب المنقولة سوى هذا المذهب لا ينطبق عليه ايضا اما على الوجه
الثاني اللذي هو الظاهر فلانه وان امكن حمل ما نقل عليه بان يحمل قوله زوال اوصاف المضاف وبلوغه ان زوال اوصافه يستلزم
زوال التسمية ايضا وان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بها بالطريق الاولى او بناء على ان المراد
الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما لكن ح لا يتوجه عليه ما اورده اصلا بل شرائط هذا المذهب اكثر
من شرائط مذهب المصنف كما لا يخفى واما على الوجه الاول فلانه بعد التكلف في حمل المنقول على ذلك بان يحمل قوله
وزوال اوصافه على ان زوال اوصاف المضاف عن المطلق اي عدم اتصافه بها وبلوغه على ان ذلك يستلزم عدم سلب الاسم عنه
يتوجه عليه ايضا انه ح لا يتوجه ما اورده عليه من الشك في بقاء النجاسة اذ على هذا بين شرائط مذهب المصنف ومذهب الشيخ
عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى فلا يمكن لاحد منهما ان يتمسك باصالة بقاء النجاسة الا ان يتكلف ويقال
مراده الرد على الشيخ في صورة بقاء المضاف على حاله واما ان في صورة صيرورته مطهرا وتغير المطلق باحد اوصافه يلزم على مذهب
المصنف الحكم بالطهارة وعلى مذهب الشيخ عدمه والاصل معه فلعل تمسك في رد مذهب الشيخ ره والخروج عن الاصل
اخر وليس كلامه هنا فيه بل في المطلب الاول وهو بعيد جدا والظاهر ان مراده بزوال الاوصاف هو زوال اوصاف
المضاف وان بقي الاسم بناء على ان زوال الاوصاف الظاهرة لا يستلزم زوال الاسم والاظهر ان يكون قوله وان
متعلقا بكلا المذهبين وكانه ظن ايضا ان زوال الاسم يستلزم زوال الاوصاف وعلى هذا فما اورده متوجه عليه لكن
يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شيء من المذاهب المنقولة في هذه المسئلة كما لا يخفى هذا ويمكن توجيه كلام المبسوط
بوجه ينطبق على مذهب المصنف وهو ان يحمل الاختلاط فيه على ما ذكرنا من الاختلاط الرافع للامتياز بينهما ويحمل
تغير احد اوصافه على تغير المضاف بما فيه من النجاسة احد اوصاف المطلق والحاصل انه يشترط عدم سلب اسم الماء
عن هذا المختلط وعدم تغير احد اوصافه بما في المضاف من النجاسة اذ مع تغيره كان لا ريب في نجاسته ويمكن
ان يقرا سلبه ويسلبه وغيره على المجهول فيكون المعنى ثم ينظر بعد الاختلاط في المضاف فان سلب عنه بعد ذلك الكثير
اسم الماء او تغير احد اوصافه بما وقع فيه من النجاسة لم يجز استعماله وان لم يتغير احد اوصافه به ولا سلب عنه
اسم الماء

على الاختلاط م

على ما ذكره اشكالا وكانه حمل كلام الشيخ م

هو الاختلاط م

وزوال اوصافه على م

وظني ان هذا المذهب هو انه يكفي اغلبية الكثير المطلق وزوال اوصاف المضاف م

اسم الماء جاز استعماله وح فينطبق على مذهب المصنف اذ ظاهر ان المصنف وغيره ممن لم يشترط عدم تغيره كان احاله على الظهور ومن
بعد فيه عنه ما اورده العلامة من الوجه الثاني ويمكن ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط الرافع
للامتياز واما لو حمل على الاختلاط الغير الرافع وجعل ضمير استعماله راجعا الى المضاف لا الى المطلق فلا اتجاه
له كما لا يخفى واما ما اورده اولا فلا مرية فيه يتبين اذا اعتبار الزيادة يمكن ان يكون لرعاية الاحتياط فانه ما لم يزد عن الكر
لا يحصل اليقين بكريته غالبا فتدبر ثم ان في تطبيق ما نقله المصنف ايضا في الذكرى عن الشيخ على الوجه الثاني الذي
ذكرناه مراده انه طاهر باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه اي اوصاف المضاف لزوال التسمية التي هي متعلق النجاسة
وقد اشترط زوال الاسم والوصف معا لكن اشار الى ان مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف وبنى الكلام على ما اشرنا
اليه من ان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بها بالطريق الاولى او ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز
بينهما وهو ظاهر وح فينطبق على ما ذكرنا في الوجه الثاني لكن فيه ان جعل مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف مما
لم يذكره الشيخ وليس بمسلم ايضا بل الظاهر انه يمكن زوال الاسم بدون زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلامه ايضا فلا وجه
لجعل بناء كلام الشيخ عليه ولو قيل انه توجيه لاشتراط زوال الاوصاف بقدر الامكان اذ ليس له وجه اخر ففيه انه ليس كذلك بل الشيخ
استدل على ذلك الاشتراط بوجه اخر كما يظهر بالمراجعة فتامل هذا وفي تطبيق ما نقله عن العلامة ايضا على ما ذكره اشكال
والاظهر في توجيهه ايضا ما اشرنا اليه من جعل بناء الكلام على ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وح
فالمراد انه طاهر بزوال الاسم المضاف عن هذا الماء المختلط وان بقي الوصف ثم فيما استدل به على ما نقله عن العلامة
ثانيا ايضا تامل فان غاية ما يدل عليه عدم تنجيس الكثير واما طهارة المضاف المتصل به فلا وكان هذا المذهب من العلامة
ره كما يظهر من كتبه التي اختاره فيها كالمنتهى والقواعد هو اشتراط اختلاطه بالكثير بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وان
بقي الوصف والاسم اي اتصف هذا الماء المختلط بهما وح فلعل لما استدل به عليه وجها ولك ان تحمل عبارة الذكرى ايضا
على هذا بان تحمل الاتصال على الاختلاط والامتزاج كما وقع في عبارة المنتهى والقواعد فتامل واعلم انه على المذهب الثاني
للعلامة لا يحصل الطهارة للمضاف لا طهورية كما صرح به العلامة واما على القولين الاخرين فيصير مطهرا ايضا وهو ظاهر ايضا
ذكر المحقق الشيخ علي ره انه على المذهب الثاني انما يحصل الطهارة اذا القي المضاف النجس في الكر لا بالعكس لنجاسة مكانه
لكن ظاهر كلام العلامة ره في المنتهى صريح في خلافه فانه قال وطريق تطهيره القاء الكر فما زاد عليه من الماء المطلق الى اخر ما ذكره
فلعله يحكم بطهارة المكان ايضا تبعا فتدبر قوله شرط وصول الماء الى كل جزء من النجس اي من الاجزاء التي يمكن فرضها
فيه عرفا واما وصوله الى كل جزء يمكن فرضه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحالة التداخل فافهم قوله وهو الماء القليل
الذي باشره آه كانه ليس المراد ان هذا معنى السؤر لغة بل ان المراد بالسؤر ههنا اذ السؤر في اللغة بمعنى البقية
كما في القاموس والنهاية وما ذكره في المعالم من ان السؤر في اللغة ما يبقى بعد الشرب قال الجوهري كانه توهم منه
قال في الصحاح سؤر الفارة وغيرها والجمع الاسآر ويقال اذا شربت فاسار اي ابق شيئا من الشراب في قعر الاناء

من الاناء مخصوص بالمضاف النجس ومنع المضاف من وصول الماء فكيف يطهر المضاف مع نجاسة مكانه م

ولا يخفى ان هذا الكلام منه لا يدل على تخصيص السؤر لغة ببقية الشراب هذا ثم في تخصيص المراد ههنا بالماء
ايضا تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايضا والمراد بالقليل ما يقابل الكر والجاري والبئر كما هو
مصطلح الفقهاء مثلا لا يقابل الاول فقط نعم على مذهب العلامة لميس الجاري قسما على حدة فتدبر قوله ع
الذي باشره جسم حيوان وفي المعالم بعد ما ذكر المعنى اللغوي قال والمبحوث عنه ههنا ما يكون من الماء القليل
مباشرة فم الحيوان لو كان هذا هو الشايع المتعارف وقد يكون بحيثها ماشا ملا لما باشره جسم الحيوان مط
ونظر الشارح انما هو اليه فافهم قوله في الطهارة والنجاسة والمراد بهما ظاهر والكراهة بمعنى انه اذا كان الحيوان
لحمه فسؤره مكروه اي يكره استعماله في الطهارة والاكل والشرب وهذا الاطلاق ذكره جماعة من الاصحاب وخص
بعضهم كراهة السؤر بالبغال والحمير مما يكره لحمه والحق بعضهم الخيل ايضا قال في المعالم وعلل على التقديرين
بان فضلات الفم التي لا ينفك عنها تابعة للحم ولم ينقل في ذلك حديث انتهى ولا يخفى انه لو تم دليلهم
افاد العموم واختص بالسؤر بمعنى ملاقاه فم على ما ذكره في المعالم لا ما لاقاه بجسمه مط على ما ذكره الشارح وفي
مختص التبعية بالطهارة والنجاسة ثم عد في مكروه السؤر سؤر الدجاج والدواب والبغال والحمير
لكراهة لحمها والتعليل يفيد التبعية في الكراهة ايضا مط لكن لا يظهر له مستند صالح نعم يمكن الاستدلال
لمن خصها بالبغال والحمير والخيل برواية سماعة قال سالته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ
منه قال اما الابل والبقر فلا بأس كذا في التهذيب وفي الكافي زاد والغنم ايضا بعد البقر فتدبر قوله
ويكره سؤر الجلال وحكم جماعة من الاصحاب بحرمته مع ان بعضا منهم حكم بعدم حرمة لحمه والمشهور كراهة
السؤر وحرمة اللحم قوله او سمي في العرف جلالا هذا هو الظ اذ التعويل فيما لا تقدير فيه شرعا على العرف وما
ما ذكره اولا فلا دليل عليه الا ان يجعل بناءه ايضا على العرف فافهم قوله مع الخلو متعلق بالجلال والجيف
جميعا قوله وسؤر الحائض المتهمة واطلق جماعة من الاصحاب كراهة سؤر الحائض من غير تقييد والاخبار
لا تدل الا على كراهة التوضي من فضلها اما مط كما في اكثرها واذا لم تكن مأمونة كما في بعضها الا على كراهة
سؤرها مط ومنه يظهر ان من قيدها كان الاولى ان يقيدها بغير المأمونة كما في الخبر ليشمل مجهولة الحال ايضا
ان يحمل المتهمة ايضا على ما يشملها فافهم قوله وهو حسن استظهارا واحتياطا وفيه تامل بل المناسب
للشريعة الحنيفية السمحة السهلة خلافه وفي الفقيه وسئل عليه السلام ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك
او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة
السهلة والله تعالى يعلم قوله لتاكد الكراهة فيهما اي لتاكد كراهة لحمهما فيترتب عليها تاكد كراهة السؤر
ايضا او تاكد كراهة سؤرهما باعتبار ما يدل على كراهة سؤرهما مع قطع النظر عن الكلية المذكورة وقد عرفت حالهما
الكلية المذكورة ويمكن ان يكون المص ههنا لم يذهب اليها ويكون غرضه بالتبعية التبعية في الطهارة والنجاسة كما

وصرح به في الذكرى وح فلا حاجة الى اعتذار فتدبر قوله وسؤر الفارة الحكم بكراهة سؤر الفارة هو المشهور
وظ المعتبر عدم كراهته وقال الشيخ في موضع من النهاية اذا وقعت الفارة والحية في الانية وشربتا منها ثم خرجتا منها
لم يكن به باس والافضل ترك استعماله على كل حال وقال في موضع آخر واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير
او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا وجب غسل الموضع الذي اصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب
كله وان كان يابسا وجب ان يرش الموضع بعينه وان لم يتعين رش الثوب كله وكذا ان مس الانسان بيده احدا مما ذكرناه
قوله وكل ما لا يؤكل لحمه وذهب الشيخ في المبسوط الى عدم جواز استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوان الانسي سوا ما لا
يمكن التحرز عنه كالفارة والحية والهرة وغير ذلك وجواز استعمال سؤر الطاهر من الحيوان الوحشي وسؤر الطير مط قوله
وولد الزنا قبل بلوغه يفهم منه نجاسة سؤره بعد بلوغه اذا لم يظهر الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه يحكم بكفره ما لم
يظهر الاسلام وذهب السيد المرتضى وابن ادريس الى كفر ولد الزنا مط وادعى ابن ادريس عليه الاجماع ويتبعه نجاسة سؤره
ايضا كذلك وظ كلام الصدوق ايضا نجاسة سؤره مط قوله التي يرمى فيها ماء النزح الاولى ما في شرح الشرايع
ان المراد بالبالوعة ما يرمى فيها ماء النزح او غيره من النجاسات المايعة واما التخصيص بماء النزح كما
فعله ههنا فوجهه غير ظ كما اشار اليه سلطان العلماء قوله او تحتيه قرار البالوعة بان يكون البالوعة اعمق
منها كذا في المدارك ورواية ابن رباط عن ابي عبد الله عليه السلام التي هي مستند الحكم هكذا قال سالته عن البالوعة
تكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع
من كل ناحية وذلك كثير وانت خبير بان الفوقية والتحتية ظ انهما ليسا باعتبار راس البئر والبالوعة
على وجه الارض لعدم مدخلية ذلك في الحكم فاما باعتبار القعر او باعتبار سطح الماء او باعتبار مجموع ما يستقر
فيه الماء بان كان جميع ما استقر فيه الماء من احدهما فوق سطح الماء من الاخرى ولا ريب في اعتبار الفوقية بالمعنى
الاخير لكن حمل الرواية عليه بعيد بل الظ منها احد الاولين ولعل الحمل على الثاني اولى لان ما كان سطح الماء
فيه فوق سطح الماء في الاخرى فهو مسلط على الاخرى والظاهر انه لو دخل شيء فانما يدخل منه الى الاخرى لا من الاخرى اليه
واما فوقية القعر بالنسبة الى القعر فلا يظهر لها اثر بين في الحكم ولكن لفظ القرار في كلام الاصحاب يحتمل الوجوه المذكورة
وما ذكرنا عن المدارك محتمل للوجهين الاولين فتامل قوله والبالوعة مساوية للبئر قرارا لا يخفى ان حكم التساوي
لا يظهر من الرواية المذكورة لتعارض المفهومين فيه لكن المشهور اعتبار السبع فيها وكلام العلامة في الارشاد
يدل على اعتبار الخمس فيها ولعله احوط ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان موسلة قدامة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته كم ادنى
ما يكون بين البئر والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا فخمسة اذرع تدل على اعتبار السبع في السهل
مط لكن خص منها صورة تحتية البالوعة برواية ابن رباط فبقي الباقي على حالها فتامل قوله وان استوى القرار

انتهى فيه اشارة الى انه لا يكفى الاكتفاء بالخمس فوقية البئر بحسب الجهة مع فوقية البالوعة حسا والا لكان هو اولى بالتنبيه عليه لكن ذلك يحتمل ان يكون باعتبار ترجيح الفوقية الحسية على الحكمية لكونها اقوى وان يكون باعتبار تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى تساوى القرارين فعلى الاول يحكم بالخمس فى عكس الفرض المذكور بان يكون البالوعة فوق البئر بحسب الجهة والبئر فوقها حسا مع رخاوة الارض ترجيحا للفوقية الحسية وعلى الثانى يحكم بالسبع لانه اذا تعارض الفوقيتان وصارت بمنزلة التساوى فيعتبر السبع لرخاوة الارض قال والدى طاب ثراه فى شرح الدروس واعلم انه على اعتبار فوقية الجهة يحصل فى المسئلة اربع وعشرون صورة باعتبار وقوع البئر من البالوعة فى جهة الشمال او الجنوب او المشرق او المغرب وصلابة الارض ورخاوتها وتساوى القرارين وعلو احدهما وعليك بالتامل فى استخراج الجميع واستنباط احكامها وفى كلام جمع من الاصحاب ههنا تامل اذ ذكروا ان التباعد بسبع فى سبع وبخمس فى الباقى والاعتبار يقتضى ان يكون التباعد بسبع فى ثمان او ست لان فوقية القرار اما ان يعارض فوقية الجهة ويصير بمنزلة التساوى اولا فعلى الاول على الثانى الثانى واما اعتبار الجهة فى البئر دون البالوعة فتحكم انتهى ويوضحه ان جمعا من الاصحاب منهم المحقق الثانى فى شرح القواعد حكموا بان فى سبع عشرة منها يكفى الخمس وكل صورة يوجد فيها صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين والسبع فى الباقى وهى كل صورة ينتفى فيها الامران وحاصل ايراد والدى طاب ثراه ان مع اجتماع الفوقية بحسب الجهة والفوقية الحسية اما ان يحكم بتساقطهما والرجوع الى المساواة وح فالخمس مع صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين اذا لم يعارضها فوقية البالوعة بالاعتبار الاخر فصورها ست عشرة صورة اثنا عشرة صورة للصلابة مع لزوم رخاوة فيما اذا وقعت فى الشمال مع علوها حسا او مساواتها وكذا اذا وقعت فى المشرق مع العلو او المغرب كذلك وفى الباقى وهى ثمان سبع وان لم يعتبر المعارضة بل يحكم بالخمس مع علو البئر باحد الاعتبارين وان عارضه علو البالوعة باعتبار الاخر ففى صور ثمان عشرة باضافة صورة اخرى من صور الوقوع فى الشمال وهى علو البالوعة حسا لثبوت الخمس فى صور الوقوع فى الشمال مط واضافة صورة ايضا من صور الوقوع فى الجنوب وهى علو البئر حسا اذ الغرض عدم معارضة علو البالوعة بحسب الجهة له فيبقى صور السبع ستا واما اعتبار الجهة فى البئر دون البالوعة فتحكم وذلك انه يحكم بالخمس مع علو البئر بحسب الجهة مط وعدم وقوع فوقية قرار البالوعة لمعارضتها ولم يحكم بعلو البالوعة مط باعتبار بحسب الجهة بل يحكم مع علو البئر حسا بالتساقط وح يزيد فى صور الخمس صورة اخرى ويستقيم ما ذكروه او يحكم بمعارضة علو البئر جهة لعلو قرار البالوعة والتساقط بينهما حتى يثبت السبع ولم يحكم بمعارضة علو البالوعة جهة لعلو قرار البئر بل يحكم بعدم اعتبار علو البالوعة جهة اصلا وان الاعتبار لعلو قرار البئر فيثبت الخمس

ونزيد

ونزيد صورة على صور الخمس وهى ما اذا وقعت البئر فى الجنوب مع علو قرارها فان فيها الخمس ايضا لعدم قوة علو البالوعة جهة لمعارضة علوها قرارا وكان بناء كلام هذا الجمع من الاصحاب على الاحتمال الاول الذى ذكرنا وهو ترجيح الفوقية الحسية وان الفوقية بحسب الجهة فى حكمها فيؤثر اثرها اذا لم يعارضها واما مع معارضتها فلا حكم لها وح يستقيم ما ذكروه اذ يحكم بالخمس فى جميع صور الصلابة وهى اثنا عشر ومع الرخاوة فيما اذا وقعت البئر فى الشمال مع تساوى القرارين او فوقية قرار البئر او وقعت فى الجنوب مع فوقية قرارها او وقعت فى الشرق كذلك او فى الغرب كذلك فهذه سبع عشرة صورة ويحكم بالسبع من صور الرخاوة فيما اذا وقعت البئر فى الشمال مع فوقية قرار البالوعة بناء على ترجيح الفوقية الحسية او وقعت فى الجنوب مع فوقية قرار البالوعة او تساوى القرارين او فى الشرق كذلك او فى الغرب كذلك فهذه سبع صور ومما يؤيد حمل كلامهم على ما ذكرنا ان المحقق الثانى بعد نقل حديث الفوقية بحسب الجهة ذكر انه انما يظهر اثر ذلك مع التساوى فى القرار وظاهره ما ذكرنا من ان اعتبار الفوقية بحسب الجهة انما هو فيما اذا لم يعارضها الفوقية حسا والا فهى اقوى اذ لا يظهر ان اعتبار الفوقية بحسب الجهة الا مع التساوى بحسب القرار اذ مع فوقية حسا ايضا يكفى تلك الفوقية ومع فوقية الاخر حسا لا اعتبار لتلك الفوقية فانحصر فائدة اعتبارها فى صورة تساويهما فى القرار ولعل والدى طاب ثراه حمل على انه اشارة الى التعارض والتساقط بين الفوقيتين مع تعارضهما فلا يظهر فائدة اعتبارها الا مع التساوى فى القرار فحصول ايراده انه ان اعتبر التعارض والتساقط كما ذكرنا فصور السبع ثمان وان قطعنا النظر عنه واعتبرنا فى الخمس احد العلوين مط فالصور ست وحاصل ما ذكرنا انه لم يعتبر شيئا منهما بل اعتبر الفوقية بحسب الجهة فيما لم يعارضها الفوقية الحسية والا فهى اقوى فالمعتبر فى الخمس اما الصلابة او فوقية البئر حسا او فوقيتها جهة مع عدم فوقية البالوعة حسا وح يستقيم ما ذكروه ولا يخفى انه لو اعتبر الفوقية بحسب الجهة وحكمت على الفوقية الحسية مع تعارضهما فيستقيم ايضا ما ذكروه من السبع فى السبع لثبوت الخمس فى اثنا عشر صور الصلابة وفى صور وقوع البئر فى الشمال مط وهى ثلث وفيما اذا وقعت فى المشرق مع العلو او المغرب فهى سبع عشرة وفى الباقى لا بد من السبع وهى سبع فصح ما ذكروه لكن ترجيح الفوقية بحسب الجهة لا يخفى اشكال وايضا ما نقلنا من المحقق الثانى يابى عنه وبما قررنا يظهر ان ما ذكره والدى طاب ثراه من ان اعتبار الجهة فى البئر دون البالوعة تحكم محل مناقشة اما على الوجه الاول فلان من اعتبر الجهة فى البئر مط وان عارضها فوقية قرار البالوعة لا يحتاج فى تصحيح حكمهم بالسبع فى السبع الى ان يقول مع فوقية قرار البالوعة بالتعارض بين الفوقيتين ليحكم بالسبع حتى يلزم عليه التحكم بل له ان يقول فى صورة فوقية البالوعة ايضا بحسب الجهة باعتبار الجهة وعدم معارضة فوقية قرار البئر لها ليحكم بالسبع لذلك فلا تحكم واما على الوجه الثانى فلان من اعتبر علو قرار البئر ولم يقل بمعارضته علو جهة البالوعة لا يحتاج فى تصحيح الحكم بالسبع الى ان يقول فى صورة علو قرار البالوعة بمعارضته علو جهة البئر له حتى يثبت السبع بل لو لم يعارضه ايضا ويحكم

احدى الروايتين

باعتبار علو قرار البالوعة فيلزم التسبيع ويستقيم حكمهم فى التسبيع به هذا ولعلّ نظر والدى ره حيث لم يبن كلامه على ماذكرنا من ترجيح احد الفريقين الى ان ترجيح كل منهما من ضعف سند كل منهما لا يخ عن تحكم بل الذى يشهد به الاعتبار لو عمل بهما ان يحكم امّا بسقوطهما مع التعارض او يحكم بكفاية كل منهما فى الحكم بالخمس كما انه يكفى فيه الصلابة ايض وعلى الوجهين فلا يستقيم ماذكروه من السبع فى التسبيع فتامّل قوله اى اتصال مابها اى الذى فى البالوعة ويمكن ان يقرأ مائها بالمد وعلى التقديرين قوله من النجس بيان له قوله اى جنسيهما واما اشتباههما واصنافهما فاكثر من ان يحصى ومرادهم بالجنس فى هذه المواضع مايشمل النوع لا مصطلح المنطق ويمكن ان يكون غرض الشارح ره مع الاشارة الى ماذكرنا الاشارة ايض الى ان حقيقة النجاسة لا يحمل عليه المتعدد كالعشرة بل المتعدد انما هو افراده فلا بد من الحمل على الافراد وقد اشار الى هذا فى شرح الالفية حيث قال عند قول مصنفها ثم واجب الوضوء اثنى عشر اى جنس الواجب ليصح تعدده فتدبر قوله البريات واما المائى منهما فذهب اكثر الاصحاب الى طهارته ونسب فى التذكرة الى ابن ادريس المخالفة فى ذلك والظ ماهو المشهور اذ المتبادر من الكلب والخنزير الواردين فى الروايات هو البرى منهما والاجماع ايض ليس الا عليه فيبقى مائيهما على اصالة الطهارة والتفصيل فى شرح الدروس قوله وان احتلهما الحيوة هذا هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى ره الى طهارة مالا تحله الحيوة منهما قوله وماتولد منهما اوان باينهما فى الاسم هذا على فرض وجود الحكم بنجاسته لا يخ عن اشكال لعدم دليل صالح عليه وما استدلوا به عليه من انه بعض منهما فيه ما فيه اذ لا اثر للبعضية بعد الاستحالة وانقلاب الاسم اليس كالحيوان الطاهر من المنى النجس وقال العلامة فى النهاية المتولد منهما يغاير الكلب والخنزير نجس لانه بعضهما وان لم يقع عليه اسم احدهما على اشكال منشاؤه الاصالة السالمة عن معارضة النص وقال فى التذكرة الحيوان المتولد منهما يحتمل نجاسته مط واعتبار اسم احدهما قال صاحب المعالم ولا يخفى قوة الاشكال والتوقف فى محله غير ان الخطب سهل اذ البحث فيه بمجرد الفرض انتهى وبما قررنا ظهر ضعف الاشكال وان التوقف ليس فى محله قوله ولو لغيرهما اى ولو كان اسما ثابتا لغيرهما وانما يتبع الاسم اذا كان اطلاقه عليه باعتبار تماثله لمسماه لغة ودخوله تحت افراده فلا عبرة باطلاق اسم عليه اقتراحا واليه اشار بقوله فان انتفى المماثل اى مماثل صح اطلاق اسم عليه فافهم قوله من انكر الالهية اراد بالانكار عدم الاقرار ليشمل الشاك وخالى الذهن قوله هو بعض ماعلم ثبوته من الدين اى صدقه وحقيقته فيشمل من كان كفره باعتبار اثبات ماعلم من الدين ضرورة نفيه كوجوب الزيادة فى احدى الصلوة ثم بعض ماعلم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك لشبهة كان يكون مثلا قريب العهد بالدين ولم ينشأ بين اهله فلو كان لشبهة لا يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضرورى كالصلوة انما هو باعتبار ان كل من نشأ بين المسلمين

وعلم

وعلم من انه يعلم بديهة وجوب الصلوة فى شرعنا اخبار نبينا ص به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اخبار النبى ص به بل ليس منشاؤه الا عدم الايمان بالنبى والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول بحسب الظ ان النبى ص لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها واما فى الباطن فلم يؤمن وليس منشاء الانكار الا ذلك وظ ان هذا انما يتمشى مع عدم الشبهة كما ذكرنا اذ من كان قريب العهد والصحبة بالاسلام والمسلمين ونشأ فى البلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقائد المسلمين فربما يخفى عليه بعض ضروريات الاسلام واخبار النبى ص به فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبى ص فتفطن قوله والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اى الغالب الشايع فيه ان يتخذ من ماء الشعير او ان ابتداء حدوثه كان كذلك مع احتمال ان يكون معناه لغة اعم منه لا انه حقيقة فيه لغة والا لم يستقم بعد ذلك حكمه بثبوت الحكم لما اطلق عليه اسمه اى فى عرفنا كما هو الظ لتقدم الحقيقة اللغوية على عرفنا وان حمل على ثبت الاطلاق عليه فى عرف الائمة عليهم السلام لم يبعد ترجيح العرف على اللغة لكن حمل الكلام عليه بعيد جدا كما لا يخفى على المتامل ونقل السيد المرتضى رض عن ضمرة انه قال الغبيراء التى نهى النبى ص عنها هى الفقاع قال وعن ابى هاشم الواسطى ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر قال وعن زيد بن اسلم الغبيراء هى الاسكركة وعن ابى موسى انه قال الاسكركة خمر الحبشة وظاهر مانقل عن ابى هاشم ان الفقاع حقيقة فى المتخذ من الشعير وظ كلام السيد ره فى الانتصار تصديقه فى ذلك وكذا ما نقل من ضمرة الغبيراء الفقاع لكن فى النهاية ان الغبيراء ضرب من الشراب يتخذه الحبشى من الذرة ويسمى السكركة وقال ثعلب هى خمر تعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف انتهى وبالجملة فحقيقة الفقاع لم يظهر لنا قوله مع حصول خاصيته وهى النشيش والغليان على مانقلوه او اشتباه حاله واما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذى ورد الاحكام فيه فلا عبرة باطلاق الفقاع عليه عرفا ولا يذهب عليك ان مع الاشتباه ايض ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق عرفا لا يخ عن اشكال للعلم بتغير العرف فيه وعدم اطلاع اهله فى زماننا على حقيقته ومعناه فكلما اصطلحوا على اطلاق الفقاع على شىء لان ذلك اصطلاحا حديثا لا عبرة به وليس مما يصح ان يق فيه ان الاصل عدم تغير العرف ليكون فافهم قوله لعدم وقوفه على دليل يقتضى بنجاسته يمكن الاستدلال عليه ظ وفق ما نقلوه فى الفقاع باطلاق الخمر عليه فى موثقة معوية بن عمار او صحيحته قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتينى بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرفه انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث ويؤيده ايض رواية عمر بن يزيد قال قلت لابى عبد الله ع الرجل يهدى الى البختج من غير اصحابنا فقال ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه فانه يستفاد منهما ان حكمه حكم المسكر فتدبر قوله وان دخل فى حكمه حيث يذكر اى وان كان من يذكر العصير يذكره على انه فى حكم المسكر لا انه مورد الحكم اصالة اذ لا يعلم منه دخوله فى المسكر فى كلام من اطلق ولم يذكره اذ لعله لا يعتقد هو بكونه فى حكمه او المراد وان دخل فى حكمه حيث يذكر فى حكمه كان يقال المسكر وما فى حكمه فان دخوله ح لا يدل على دخوله مع الاطلاق بدون هذا التعميم ايض ويمكن ان يق ان ماسيأتى منه قرينة على انه جعله منها فى حكم المسكر كما فعله فى بعض كتبه فهو العذر فى تركه قوله لاجل الصلوة وكذا الطواف ودخول المساجد مع التعدى او مط على ما فصل فى موضعه

ثم المراد بالوجوب في الثلثة الاخيرة هو الوجوب الشرطي وفيما ذكر قبلها هو الوجوب الشرطي او ومما ادلة
في تصحيح الوجوب الشرعي فيه من اضافة تقييدات لم يشر اليها الا ان يحمل على ان اصالتها على الظهور فافهم
قوله وعن الاواني وكذا المأكولات المتنجسة القابلة للتطهير وكذا كل ما يتوقف استعماله على التطهير
قوله والضرايح جمع ضريح وهو القبر قوله وعن دون الدرهم البغلي فيجب ازالته مما لا يبلغ الدرهم فما
فوقه كما هو المشهور وقال السيد المرتضى وسلار بالعفو عن قدر الدرهم ايضا واختصاص الازالة
الازالة قوله وقضية الاصل يقتضي دخوله في العموم الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل
على استثناء هذا القدر لا يدل الا على استثنائه من حيث النجاسة الدموية لا مطلقا ولذا لم يعف عن هذا
القدر اذا اختلط بنجاسة اخرى كالبول مثلا فنجاسة نجس العين اذا تنجس الدم بها بنجاسة اخرى
وللتامل فيه مجال وبالجملة فاستثناء دم نجس العين ليس باضعف من استثناء الدماء الثلثة لعدم النص
فيها ايضا كما اشرنا اليه سابقا سوى موثقة ابي بصير في خصوص الحيض ومع ذلك ليس بحجة وليس فيها
دليل اخر ايضا يمكن التمسك به لكن استثناء دم الحيض مشهور بين الاصحاب مقطوع به في كلام جمع
ممن تبع الدمين الاخيرين واما استثناء دم نجس العين فليس بتلك الشهرة وان ذكره جمع ايضا كالحلبي
وابن حمزة والعلامة فتدبر قوله والعفو من هذا المقدار مع اجتماعه اه لا يخفى على من نظر في كلام الاصحاب
ان العفو عن هذا المقدار اى ما دون الدرهم موضع وفاق سواء كان مجتمعا او متفرقا واما الخلاف
في قدر الدرهم كما اشرنا اليه وايضا فيما اذا تفرق الدم وكان كل واحد دون الدرهم على القول الاول
يزيد عليه على القول الاخر وزاد مجموعه على القدر المعفو فقال بعضهم بالعفو مطلقا وبعضهم بعدمه مطلقا
وبعضهم بالعفو الا مع التفاحش وقدره بعضهم بقدر شبر وبعضهم بربع الثوب وبعضهم بما يفحش
في القلب وبعضهم جعل المرجع فيه الى العرف وبما قررنا ظهر ما في كلام الشارح اذ لو حمل قوله ومع تفرقه على تفرق القدر
المخصوص كما هو ظاهره ففيه انه لا اقوال فيه بل لا خلاف في عفوه وان حمل على تفرق الدم مطلقا من تقييد بالقدر المخصوص
ففيه ان فيه اقوالا اجودها الحاقه بالمجتمع بمعنى انه يقدر مجتمعا فان زاد على القدر المعفو لم يكن معفوا
والا كان معفوا وقيل يعفو مطلقا بالشرط المذكور وقيل يعفو كذلك الا مع التفاحش على ما ذكرنا لكن
يختل نظم الكلام كما لا يخفى على من له دربة باساليبه فتامل قوله اجودهما الاول لاصالة البراءة من وجوب
ازالته ولان المتنجس بشيء لا يزيد حكمه عنه بل غايته ان يساويه اذ الفرع لا يزيد على اصله واستقرب العلامة
في المنتهى وجوب ازالته لانه ليس بدم فوجب ازالته بالاصل السالم عن المعارض ولان العفو عن الدم بالمشقة والاعتبار
المستند الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع لندوره وضعف الوجهين ظاهر كذا في المدارك ولا يخفى انه

لو وجد

لو وجد دليل دال على وجوب ازالة كل نجس فالاظهر ما ذكره في المنتهى والعفو عن الاصل لا يستلزم العفو
عن الفرع لجواز ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقة في الاحتياط عنه وهي غير موجودة في الفرع كما ذكره العلامة
في الوجه الثاني وان لم يوجد ما يدل على ذلك فالاظهر ما اختاره في المدارك ولا يحضرني الان ما يدل على
هذا المفهوم فتبصر قوله نعم يعتبر التقدير بهما فان بلغ مجموعهما قدر الدرهم او زاد عليه على القولين
وجب ازالته والا فلا قوله ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يخفى ما فيه من التمحل لان عدم تعلقه ببدن المصلي
وثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يوجب اهماله حكمه مع انه حكم بوجوب ازالتها عن الثوب والبدن والثوب شامل
لما لا يتم فيه الصلوة ايضا من الملابس لانه لغة بمعنى اللباس فلابد من استثناء ما يستثنى منه لكن يظهر من كلام جمع
منهم كصاحب المدارك انهم تمسكوا في جواز الصلوة فيما لا يتم به الصلوة مع النجاسة بعدم دخوله في الثوب عرفا وغاية
ما يستفاد من الاخبار اشتراط طهارة الثوب والبدن بل جعل في المدارك الاصل في الاستدلال ذلك وايده
بالاخبار الواردة فيه لعدم صحة سندها فيمكن ان يكون نظر الشارح هيهنا الى هذا اى ان المص حكم بوجوب ازالته
عن البدن والثوب والمتبادر من الثوب عرفا هو المغني هو شرط الصلوة اى ما يمكن به ستر العورة كما قالوه في الاخبار فلا
حاجة الى استثناء ما لا يتم عنه لكن مع بعد حمل العبارة عليه فيه ما فيه فالاظهر ان الاكتفاء في الاعتذار بغاية الاختصار
التي هي الوجه في ترك كثير من الاحكام في هذه الرسالة ولعله كان له باعث عليه كالاستعجال وضيق المجال على ما نقل سابقا
والله تعالى يعلم قوله وكذا يعتبر العصر بعد هما ولا وجه لترك اعلم انه ليس في الروايات على ما رأينا حديث العصر
سوى ما في رواية الحسين بن ابي العلاء في بول الصبي انه تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره والظاهر حمل الصبي فيها على
الرضيع بقرينة الاكتفاء بصب الماء القليل فيه اذ من اعتبر من الاصحاب المرتين في البول كما تضمنه صدر الخبر لم يكتف بالمرة الواحدة
الا بول الرضيع ولا عصر فيه عندهم الا ان يحمل على الاستحباب وح فلا دلالة عليه على وجوب العصر في غيره نعم لا
باس بالاستحباب في غيره ايضا بناء على القياس بطريق الاولوية وانما استند الاصحاب في الحكم بوجوب العصر تارة بادعاء انه معتبر في مفهوم الغسل
يكون صب الماء غسلا وتارة بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر يعني ان العصر يحتاج اليه لاخراج اجزاء النجاسة
التي رسخت في المحل وتارة بان الماء ينجس بملاقات الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان وفي كلام الشارح هيهنا اشعار بهذا
ولا يخفى ما في الوجوه وعلى تقدير العمل بها فالمتامل في مقتضاها لا يخفى اختلاف اذ الاول يقتضي اعتباره في كل ما يجب
غسله كل مرة والثاني يقتضي الافتقار اليه فيما علم دخول شيء من اجزاء النجاسة فيه وتوقف اخراجه على العصر والاكتفاء به
في الغسلة الاولى خاصة اذا علم خروجها به والثالث يقتضي الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به وعدم الفائدة
في فعله قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر به ونحوه كذا في المدارك وفيه تامل اذ يمكن ان يقال على القول بالكلية
الغسالة يمكن ان يحصل باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية تزول نجاسته بالكلية

وح فعلى تقدير القول بنجاسة الماء بملاقاة النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء باقيا فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور ويجعل الماء ثانيا بما بقي فيه من النجاسة ولابد من ازالة اثرها حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين فالظ على الوجه الثالث ان يق باعتباره في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية ايض والاكتفاء بالعصر بعد الاولى على القول بطهارتها اذا عرفت هذا علمت ان حكم المص بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا منه كالمحقق في المعتبر بناء على ان اعتماده على الوجه الثاني او على الثالث مع عدم قوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع في المسئلة حتى لا يمكن فيها الخلاف ولذا تردد وبين جعل العصر بعدهما وجعل بنائه على الوجه الثالث على ما ذكروه وعلى هذا فلا ايراد على المص في ترك العصر بعدهما وقال المص ره في الذكرى وكما يجب العصر في غير القليل من الماء فيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية ليظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى واعترض عليه بانه يمكن حمل ما ذكروه من التعليل على ما نقلنا من الوجه الثاني اي مع العصر يصير خروج اجزاء النجاسة مع الماء مظنونا او معلوما بحمل الظن في كلامه على العلم ذلك بخلاف في الغسل والجفاف المجرد ويمكن ان يحمل على وجه اخر غير الوجوه المذكورة من نفسه او يحمل ما نقلنا من الوجه الثاني عليه وهو ان يكون بناؤه على التخييل اي يخيل لنا ان النجاسة اي معناها واثرها تخرج مع الماء بخلاف الجفاف المجرد ولعل هذا قريب بعبارته لكن لا يخفى سخافته نعم بعد ما حد دليل على اعتبار العصر يمكن ان يجعل هذا اسرا للاعتبار ولعل مراده ره ايض لو حمل كلامه عليه هو هذا والا فهو ره اجل من ان يبني على مثل هذا والله تعالى يعلم ثم على تقدير البناء عليه يمكن ان يق بكفاية العصر في المرة الاولى لحصول التخييل المذكور به ويمكن ان يق باعتباره في كل مرة بناء على ان الغسلة الثانية ايض لازالة بقية من النجاسة فلابد فيها ايض من تخييل خروج تلك البقية وليس ذلك الا بالعصر فتدبر قوله بل اما مساوية او اضعف مثلا هذا في مقام السند فيكفيه الاحتمال ولا يلزم البيان وما ذكره من حكم الدم مؤيد للاحتمال الثاني في خصوص الدم وهو يكفي لتقوية السند لكن يمكن التمسك في دفع المنع والسند بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله ع انه اذا ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول فان قيل الغرض منع الاشدية في غير البول مطلقا كما ادعاه المص ويكفي فيه احتمال المساواة والاضعفية في بعض افراده فلا يضر اشدية بعضها كالمني نقول انه لا يلزم على المص دعوى اشدية غيره مط بل يكفي له اشدية بعض افراده كالمني وح يثبت الحكم فيه بمفهوم الموافقة ويتمسك في الباقي بعدم القول بالفصل ولا يتوهم انه يمكن اجراء مثل هذا الوجه من قبل الخصم لانه اذا ابطل الحكم في بعضها كالدم بطل في الباقي لعدم القول بالفصل اما اولا فلانه يمكن الاستدلال باشدية النجاسة على

اعتبار المرتين في مطهره اذا اعتبرنا في الاخف لمفهوم الموافقة ولا يمكن الاستدلال لاخفية على عدم اعتبار ذلك لجواز استواء الاخف والاشد في حكم او لا ترى ان للمص يعتبر المرتين في غير البول باعتبار الاشدية فلو لم يجز تساوي الاشد والاضعف في الحكم لما ساغ له ذلك بل كان عليه ان يعتبر في غيره الكثر من المرتين وهو ظ واما ثانيا فلان ما ذكره من حكم الدم لا يدل على اخفية نجاسته اذ ربما كان العفو عن قليله باعتبار عسر التجنب عنه عادة ولزوم الحرج فيه بخلاف غيره ولذا تساوى في النجاسة او كان الدم اشد نجاسة وما ورد في المني صريح في اشديته وفي ان الروايات ايض لا تدل على اشدية نجاسته بل ربما كان اشدية باعتبار احتياج ازالته الى عمل لا يحتاج اليه في البول وان كان اضعف نجاسة منه ولو سلم دلالتها على انه اشد نجاسة فنقول كونه اشد نجاسة لا يدل الا على الشدة بل في وجوب ازالته وبطلان الصلوة مثلا مع الاخلال به لا في كيفية غسله فتامل قوله ويستثنى من ذلك بول الرضيع لا يظهر فيه مخالف ويدل عليه حسنة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والظ ان المراد باكل الطعام الاكل المستند الى الشهوة والارادة كما ذكره في المنتهى لا مطلق الاكل فلا عبرة بلعقه دواء او غذاء في الندرة كما صرح به في المعتبر وينبغي ان يحمل الرضيع في كلام الاصحاب ايض على هذا اي الرضيع الذي لم يعتد الاكل لا مطلقا ولا من كان رضيعا في الحولين اذ لم يتعلق الحكم في الرواية على الرضيع وقيد جماعة من المتاخرين منهم المحقق الثاني في شرح القواعد الرضيع بالذي لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاعة وفيه تامل لان الظ صدق الرضيع على كل من كان في سن الرضاع ولم يفطم عنها وان ساوى الطعام رضاعة او زاد عليه لكن قد عرفت ان الحكم في النص لم يعلق بل على عدم الاكل والظ منه ما ذكرنا لا زيادة رضاعة على الطعام فتدبر ثم المشهور اختصاص الحكم بالرضيع فلا يشمل الرضيعة ونقل عن علي بن بابويه انه يساوي بين بول الصبي والصبية في ذلك وهو ظ قوله ع في الحسنة التي نقلناها والغلام والجارية شرع سواء الا ان يحمل ذلك على التسوية بينهما بعد الاكل ولا يخفى بعده فتامل قوله ولا تعدد غسله اي بعدد صب الماء عليه اذ الغسل هو الصب مع العصر والصب بانه لا بد في الغسل من جريان الماء على المغسول بخلاف الصب اذ يكفي فيه غلبة الماء على النجاسة واما اصابة الماء بدون الغلبة ايض فهو النضح وعلى هذا ايض فليس فيه تعدد الغسل ولا الغسل بل يكفي صب الماء عليه مرة كما استفيد من حسنة الحلبي المنقولة انفا فتامل قوله وهما ثابتان في غيره ابتداء كلام اوره ليرتبط به كلام المص بكلامه مع الاشارة الى ان الاستثناء من التعدد والعصر جميعا الاستثناء الكثير والجاري هو المشهور بين المتاخرين وظ كلام العلامة ره في المنتهى اعتبار التعدد في الكثير والجاري ايض الا انه اكتفى في تحقق المرتين في الجاري بتعاقب الجريتين عليه وفي الكثير الى التحريك والتحريك بالمخضخض بحيث غير عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت ملاقية له اولا ونقل عن الشيخ نجيب الدين في الجامع اعتبار التعدد

فى الراكد دون الجارى وعبارة الصدوق ره فى الفقيه ايضا يدل عليه وحكم المص ره فى الذكرى بانه لا ريب فى عدم اعتبار العدد فى الجارى والكثير فى غير الولوغ وحمل الراكد فى كلام الصدوق على الناقص عن الكر او النذب وفى صحيحة محمد بن مسلم فى الثوب اذا اصابه البول اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة تصريح بسقوط التعدد فى الجارى واما فى الراكد الكثير ففيه مفهوم متعارض واما سقوط العصر فيهما فكانه على القول بان العصر لاخراج الماء النجس كما هو ظ كلام الشهيد هيهنا كما اشرنا اليه سابقا اذ الماء المغسول به فى الكثير والجارى لا ينجس فلا حاجة الى اخراجه واما على القولين الاولين فالظ ثبوته فيهما ايضا الا ان يدعى على القول الاول ان العصر معتبر فى مفهوم الغسل اذا كان بالماء القليل لا مطلقا كما يشعر به قولهم وبدونه يكون صبا لا غسلا قوله بناء على عدم اعتبار كثرته واما على القول باعتبار كثرته فحكم الجارى مع القلة حكم سائر المياه القليلة فيعتبر فيه ايضا ما يعتبر فيها قوله مما ينفصل الغسالة عنه بسهولة والا ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالعجين والطين فلا يكفى الصب فيه لعدم انفصال الغسالة عنه الا بالعصر كالثياب فلا بد فيه من صب الماء عليه حتى يعلم وصوله الى جميع اجزائه عرفا ثم العصر ان امكن وان لم يمكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته على غسله فى الكثير وكان هذا من فروع القول بوجوب العصر لاخراج الغسالة فتامل قوله وكذا الاناء اى يصب عليه مرتين فى غير الكثير والجارى بناء على القول بالمرتين فى البول وغيره كما اختاره المص لكن فى تعدى الحكم الى الاناء اشكال لاختصاص الصحيحة من الاخبار الدالة على المرتين فى البول بالثوب وورود بعض الاخبار غير الصحيحة فى البدن ايضا فقياس الاناء عليهما لا يخلو عن اشكال وقد ورد فى الاناء الملاق روايه عمار بالاكتفاء بالمرة الواحدة واختاره المحقق والعلامة ره ايضا عند باطلاق الغسل ثلث مرات واختار الشيخ فى الخلاف قوله ولو بالة لا تعود اليه الماء جعل صاحب المعالم هذا الاشتراط مبنيا على نجاسة الغسالة وكان مراده انه على القول بنجاسة الغسالة وهى الماء المنفصل عن المحل يحكم بنجاسة الماء بعد فراغه من الاناء وكنجاسة الاناء قبلها فينجس الالة ايضا كالاناء فلا ينبغى ان يعاد الى الاناء الذى قد غسل مرة وحصل تخفيف فى نجاسته والا لتنجس بالالة كما كان اولا واما ما بقى من الماء فى الاناء فليس كذلك لعدم نجاسته عندهم ما لم ينفصل بقرينة ان ما بقى منه بعد الافراغ فى الاناء والعصر فى الثوب يحكم بطهارته ويحتمل تعيين احمل الكلام على عدم عود الالة اليه فى الغسلة الثانية الا بعد غسلها مما اصابها من ماء الغسلة الاولى وح فوجهه بعد بنائه على نجاسة الغسالة ظ فتدبر قوله سواء فى المثبت وغيره واشتراط بعضهم فى جواز التطهير على هذا الوجه كونه مثبتا بحيث يشق قلعه وحكم صاحب المعالم بانه لا وجه له قوله بان شرب مما فيه بلسانه هذا معنى الولوغ لغة كما نص عليه الجوهرى وغيره وقال بعضهم انه ادخل لسانه فيه وحركه وهو اعم والاولى اعتباره قوله قدم عليها هذا هو المطابق لصحيحة ابى العباس عن الصادق ع وذهب الشيخ

المفيد

المفيد الى توسيط التعفير بينهما ومستنده غير ظ قوله مسح بالتراب الطاهر ظ عدم اشتراط مزجه بالماء وان جاز ذلك بشرط ان لا يخرج التراب بذلك عن اسمه على ما صرح به الشهيد فى شرح الشرايع وظ كلام العلامة ره فى القواعد اطلاق المنع عن المزج ونقل عن الراوندى وابن ادريس اشتراط المزج ومال اليه العلامة فى المنتهى واما اشتراط الطهارة فى التراب فمما ذكره جمع من الاصحاب منهم العلامة ره فى المنتهى معللا بان المطلوب التطهير وهو غير مناسب بالنجس واحتمل فى النهاية اجزاء النجس ايضا لان المقصود من التراب الاستعانة به على القلع وهو يحصل بالنجس ايضا ولا يخفى ضعف الوجهين والحق ان الاشتراط يحتاج الى دليل فمتى لم يقم دليل عليه فالظ عدم الاشتراط لاطلاق النص ودعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو الطاهر على ما قيل لا يخلو عن اشكال فتامل قوله وان تعذر او خيف فساد المحل فعلى التقدير يبقى المحل على النجاسة الا ان يرضى بالفساد على الثانى وذهب الشيخ الى انه لو لم يوجد التراب ووجد ما يشبهه كالاشنان والصابون والجص ونظائرها اجزاء ومنهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحل به وربما حكم بعضهم باجزاء الاشنان ونحوه بطريق اولى لانه ابلغ فى الانقاء فلا يشترط فى اجزائه فقد التراب او خوف فساد المحل به وحكم الشيخ وجماعة من الاصحاب بانه لو تعذر التراب سقط اعتباره واقتصر على الماء اى على المرتين به او باضافة مرة اخرى بدلا عن التراب والاقوى ما ذكره الشارح ره قوله والحق بالولوغ لطع الاناء فى شرح الشرايع جزم بهذا الالحاق وانه بطريق اولى وفى شرح القواعد حكم بظهوره لذلك ولا ريب انه احوط ولا يلحق به وقوع لعابه فيه بل هو كسائر النجاسات على المشهور وقال العلامة فى النهاية او حصل اللعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب والحق المفيد ومن تبعه مطلق المباشرة بالولوغ قوله ولو غسله فى الكثير وكذا الجارى على المشهور كفت المرة بعد التعفير والشيخ ره فى الخلاف والمبسوط اعتبر التعدد فى الكثير ايضا وقطع المحقق فى المعتبر واكتفى فى تحقق التعدد فى الجارى بتعاقب الجريتين عليه قوله خروجا من خلاف من اوجبها وهو ابن الجنيد فانه نقل عنه انه حكم فى ولوغ الكلب بانه يغسل سبعا احديهن بالتراب قوله فى الفارة والخنزير اى موت الفارة وولوغ الخنزير وكان فى العبارة مسامحة اعتمادا على ما هو المشهور فى كتب القوم وفى الكلام مسامحة اخرى وهى ان السبع فى الفارة والخنزير بالماء بدون التراب والسبع المستحب فى الولوغ ينبغى ان يحمل ان احديها بالتراب لما ظهر مما نقلنا من الموجب وهو ابن الجنيد ولانه لا دليل على الطهارة بالسبع بالماء ولا على السبعين بدون التراب مع ورود الامر بالتراب ايضا فضلا عن ان يحكم باستحبابه مع ان ظ العبارة يوهم كون السبع فيهما على نهج واحد ويؤكد هذا الايهام اضافة قوله بالماء هناك فانه يوهم ان السبع كلها بالماء بدون تراب كما فى قوله والاقوى فى ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء فليحمل كلامه هناك على ان الزائد على الثلث المذكورة بالماء حتى لا يتوهم كون الزائد على السبع

هو المسح بالتراب فتامل **قوله** للامر بها في بعض الاخبار اشار الى ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال اغسل الاناء الذي
تقتل فيه الجرذ ميتا سبع مرات وعدم انتهاضه حجة على الوجوب لعدم صحة سنده باشتماله على عمار من الفطحية واما الرواية
التي وردت في الخنزير فهي صحيحة كما سيشير اليه فكانه ره اجمل في الكلام او لا يتوهم كون الامر في كليهما لا يصلح او جها
لعدم القول بالوجوب فيهما مع حقق الامر واشار الى ان الامر في الفارة على ما ذكروا واما رواية الخنزير فهي صحيحة يصلح
حجة للوجوب ولا يخفى ما فيه من الحزازة ثم لا يخفى ان مورد الرواية هو الجرذ وهو بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة كبيرة
الفارة فينبغي قصر الحكم الى مورده كما اشار اليه المحقق ره الا ان جمعا من الاصحاب اطلقوا الحكم في الفارة كما هنا
وقال المحقق الثاني ره في شرح القواعد الظ عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفارة على الجميع وهذا منه
ره غريب جدا فان اشتراك الجميع في اطلاق اسم الفارة عليها لا يقتضي اشتراكها في الحكم لجواز اختلافها
بالنوع واختلاف الحكم بسببه ولو سلم اتحاد نوعها فلاختلافها صنفا وبالعوارض يكفي لجواز اختلاف الحكم نعم لو علق الحكم
على الفارة فاطلاق الفارة على الجميع يقتضي اشتراك الجميع في الحكم وليس كذلك بل علق على الجرذ فتدبر **قوله** ومقتضى
اطلاق العبارة وهذا هو الظ فانه اذا لم يثبت لهما حكم خاص فيكون حكمهما حكم ساير النجاسات في وجوب المرتين على
راي المص ومن وافقه والمرة على راي غيره وذهب بعضهم الى وجوب الثلث في الفارة ولا يظهر له وجه الا
ان يق بوجوبها في ساير النجاسات كما ستقله عن الشيخ وذهب الشيخ الى ان ولوغ الخنزير حكمه حكم ولوغ الكلب
متمسكا بان الخنزير يسمى كلبا في اللغة وبان الاناء يغسل ثلث مرات من ساير النجاسات والخنزير من جملتها واجيب
عن الاول بمنع اطلاق اسم الكلب على الخنزير حقيقة وعن الثاني بمنع وجوب الثلث في الساير على انه على
مقتضى الوجه الثاني يجب الاكتفاء بالثلث بالماء وعلى الوجه الاول يجب اعتبار التراب فيها كالكلب فبينهما تناف
فتامل **قوله** لصحيحة وابنه وهي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن خنزير يشرب من اناء كيف
يصنع به قال يغسل سبع مرات ولا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله المص لعدم ظهور قايل بمضمونه من متقدمي
الاصحاب مع انه ليس بلفظ والحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على انها بمعنى الامر لا يخلو عن اشكال فتامل
قوله وهذا يتم فيما يغسل مرتين آه لان المراد ان هذا انما يتم فيما يغسل مرتين مثلا لا لخصوصية في النجاسة
واما اذا كان غسله متعدد لخصوصية في النجاسة لا لتلك النجاسة نفسها كالولوغ فلا اذ لا ريب ان النجاسة
فيه ليست الا نجاسة الكلب او الخنزير مع انه لا يجب السبع فيهما اذا لم يصب بطريق الولوغ فعلم ان وجوب السبع
في الولوغ كما هو المشهور بين المتاخرين في الخنزير وما نقلناه عن ابن الجنيد في الكلب انما هو لخصوصية
فيه وان لم يكن معلومة لنا فالحكم بوجوبه في غسالته مشكل اذ غاية الامر ان يسلم نجاستها بنجاسة الكلب
او الخنزير فيجب فيه ما يجب في اصابة نجاستهما واما كون حكمها حكم الولوغ فلا اذ الغسالة لا تسمى ولوغا

والسبع

والسبع انما ورد فيه وعلى هذا فلا يرد ان يق ان الامر في الغسالة مطلقا كذلك ولا اختصاص له بالولوغ اذ غسالة الدم
ايضا مثلا لا تسمى دما وذلك لان كلام الشارح بناء على تسليم ان الغسالة ايضا نجسة بنجاسة ما كانت الغسالة غسالة له
لكنا نقول اذا اعتبرت فيه خصوصية زايدة على اصل النجاسة وعلق عليها حكم فلا وجه للحكم بتعدي الحكم الى الغسالة
لعدم وجود الخصوصية فيها هذا وليس بناء الكلام على خصوص مذهب المص فان الغسل في الغسالة بما ذكره لا
اختصاص له بمذهب المص فلا يرد ان على مذهبه لا يتحقق ما يغسل متعدد الخصوصية النجاسة لوجوب الغسل عنده
في الجميع حتى الولوغ مرتين نعم في الولوغ اضيف لخصوص النجاسة مسح بالتراب ايضا وذلك لانه اذا لم يبن الكلام
على خصوص مذهب المص فلا ريب ان الولوغ يغسل عنده متعدد الخصوص النجاسة على بعض المذاهب على انه لو
بنى الكلام على مذهب المص ايضا يمكن ان يق انه عد المسح بالتراب ايضا غسلا فجعل الغسل فيه ثلثا كما هو المشهور
بينهم انه يغسل في الولوغ ثلثا احديها بالتراب وح فالمراد ان في غسالة الولوغ لا يمكن الحكم بوجوب الغسل
بالتراب لانه لخصوص الولوغ وغسالة الولوغ ليست ولوغا او يق المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب السبع
في غسالة الولوغ لاختصاصها بالولوغ فتدبر واعلم ان هذا التحقيق ليس من متفردات الشارح ره بل ماخوذ
مما ذكره جمع من الاصحاب كالشيخ ره في الخلاف والمحقق ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى فانهم حكموا بعدم
تعدي حكم الولوغ الى غسالته لاختصاص النص بالولوغ فحمله على الولوغ قياس لا نقول به وحكموا القول بالتعدي
عن بعض العامة وانت خبير باتجاه ما ذكره على ما اشرنا اليه وان مناقشة المحقق الثاني معهم وحكمه بان الظ
اعتبار ما يعتبر في الولوغ في غسالته لانها نجاسة الولوغ وكذا ما استقربه العلامة في النهاية من الحاقها بالولوغ
لوجود الرطوبة اللعابية فيها ليس بشيء ولك ان تحمل كلام الشارح على ان هذا التفصيل والفرق بين الغسالة الاولى
والثانية على ما ذكره انما يتم على مذهب المص فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة بل لوجوب المرتين عنده في جميع النجاسات
اذ ح يتجه القول بوجوب المرتين في المرة الاولى لوجوبها عنده في كل نجاسة والاكتفاء بالمرة في الثانية لحكم العقل بعدم زيادة
نجاسة الفرع على الاصل اما الخصوص الذي يجب فيه الزايد على المرتين كالولوغ فلا فان الولوغ لا يسمى ولوغا فاذا
ورد في خصوص الولوغ ما زاد على المرتين لا يمكن الحكم بوجوب ذلك في غسالته ايضا وفي هذا الكلام اشارة ايضا
الى انه على من ذهب من خص المرتين ببعض النجاسات واكتفى في الباقي بالمرة لا يمكن اجراء هذا الحكم اصلا بل ينبغي عنده الاكتفاء
بالمرة في الغسالة مطلقا فتامل **قوله** ما لم يتغير بالنجاسة آه اي ما لم يتحقق شيء من جهتي هذه المنفصلة فاذا تحقق
واحد منهما فليست بطاهرة **قوله** من ساير النجاسات التي تقبل التطهير اراده ان الماء مطهر من جميع النجاسات
التي ذكرها في الجملة وان احتاج في بعضها الى شيء اخر فلا يرد النقض بالولوغ لاحتياجه الى التراب وفيه بعد ان
بدن الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان الماء غير مطهر له كما ذكره سلطان العلماء ره وكذا الكلب والخنزير

وساير الاعيان النجسة فانها تطهر بالاستحالة رمادا على المشهور بل ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه وكذا بالاستحالة ترابا
او دودا في المشهور بل لا يظهر خلاف في صورة الاستحالة دودا وكذا بالاستحالة ملحا كما هو الاظهر وذهب اليه المص والش
وجمع من محققي الاصحاب مع ان الماء غير مطهر لها ولو قيل لدفع ما اورد ان المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير
مع بقائه بحقيقته فيرد ان الدم يقبل التطهير مع بقائه بحقيقته بالانتقال كما ذكر في الدروس وغيره مع ان الماء غير
مطهر له وكذا العصير بالانتقاص على القول بنجاسته كما هو ظ المص هنا وفي شرح الا ان يمنع بقاء الحقيقة
في الحالين اما في الاول فلانهم جعلوا الطهارة بالانتقال باعتبار الاستحالة قال في الذكرى يطهر الدم بانتقاله
الى البعوض والبرغوث لسرعة استحالته الى دمهما واما في الثاني فلان الدبس كانه حقيقة اخرى غير العصير ويكون
ان يق ايض المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه بحاله وان لم يبق بحاله بعد التطهير بالماء وفيه بعد
والاظهر دفع الجميع بان المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه على اسمه الذي كان عليه في حال النجاسة
وظ ان الكافي وكذا ساير ما اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير اما في غير الدم فظ واما فيه فلانه وان بقي في غير
اسم الدم ولكن كان او لا دم انسان مثلا وصار بعد التطهير دم بق او برغوث وهو يكفي لعدم بقاء الاسم فتامل
وقد يق المراد ان الماء مطهر مطلقا للاشياء من ساير النجاسات لا الاعيان النجسة اوح فلا يضر عدم تطهيره لبدن
الكافر ونحوه فانه عين النجاسة واما قوله التي تقبل التطهير فهو احتراز عما اذا لم يقبل التطهير كالمايعات النجسة التي لا
تقبل التطهير الا اذا صار ماء فالمراد قبولها التطهير باعتبار المحل اي لم يكن في المايعات واراد بكونه مطهرا من ساير
النجاسات كونه مطهرا منها مع بقاء المحل على حقيقته فاحتج الى التفصيل المذكور ولا يخفى بعده فتامل قوله
مع زوال عين النجاسة عنها بها بمشي اه ظاه انه اذا كان للنجاسة عين يجب زوالها بالارض بمشي وذلك
ونحوهما كان يجف رطوبته بمجرد الوضع عليها او مع السكون عليها ساعة قوله ولو لم يكن لها جرم ولا رطوبة
كفى مسح الامساس والظ ان مع وجود العين ايض لا يجب ازالتها بالارض بل لو ازيلت بغير الارض كفى الامساس
بها بعدها وفي بعض النسخ عنهما بمشي بهما وذلك وغيرهما وح يمكن ان يحمل غيرهما على ما يشمل الازالة
بغير الارض فافهم قوله مالم يخرج عن اسم الارض نقل في شرح الارشاد عن مصنف العلامة انه اكتفى بالارض الرطبة ما لم
يصدق عليها اسم الوحل واستحسنه فكان خروجه عن اسم الارض يتحقق عنده باطلاق اسم الوحل عليه فافهم
قوله واطلاق النص والفتوى اه صرح المص في الذكرى باشتراط طهارتها وظ ابن الجنيد اشتراط طهارتها
ويبوستها ونفى عنه في المدارك الباس فالمراد باطلاق الفتوى وهو اطلاق فتوى الاكثر فتدبر قوله وخشبة الاقطع
كالنعل في الحكم الاشكال الا ان يثبت تسميتها نعلا بالنسبة اليه وهو غير ظ بل عبارته تشعر بخلافها واضعف
منه الحاقها باعتبار دخولها في الرجل هنا ولا يلحق به اسفل العصا ورمح الرمح وما شاكل ذلك كما صرح

به في شرح الشرائع لظهور عدم اطلاق النعل عليهما حقيقة ولا مجازا قوله ونقص البئر اراد به ما يشمل نزح الجميع
لانه نقص بالنسبة الى ما يتجدد بعده ايضا فافهم قوله ونظائره العين الظ انه بصيغة التفعيل وباطنها مفعوله فيكون
العين واخواتها ايضا احدى المطهرات ولا يخفى ما في جعلها مطهرا لبواطنها من التمحل بل الاولى ان يجعل المطهر
فيهما زوال العين ويمكن ان يقرأ على صيغة المجرد ويكون باطنها بدلا من الفاعل ويجعل المطهر زوال العين كما
ذكرنا او يق انه ليس الغرض منه بيان مطهر بل بيان الحكم فيهما من غير اعتبار مطهر فيهما ثم لا يخفى انه ان اعتبر مطهر
فيهما فالمطهرات على ما عدها اثنى عشر وان لم يعتبر فاحد عشر وعلى التقديرين فلا ينطبق على العشرة التي ذكرها
اولا الا ان يجعل التراب في الولوغ مطهرا على حدة بل داخلا في الارض ويحتمل ذلك في النار ايضا بان يجعل المطهر مطلق
الاستحالة الشاملة لما كان بسبب النار ويمكن جعل الانتقال ايض داخلا في الاستحالة ومما يؤيد هذا ان المص في البيان
جعل الاستحالة شاملا لهما فانه قال عند حصر المطهرات والاستحالة بالنار بحيث يصير رمادا او بصيرورة الخمر خلا وبالانتقال
الى الحيوانات التي لا نفس لها كدم البراغيث والبق ومن هذا يظهر وجه عدم ذكره للانتقال هنا ولكن حمل عبارة
المص هنا عليه لا يخلو عن بعد ويمكن ايضا ان يجعل احد المطهرات النقص مطلقا ليشمل نقص البئر ونقصان ثلثي العصير
ويجعل احدهما اثنين على انه للتفصيل والا فالمطهر الذي عد من العشرة ما يشملهما ويؤيد هذا ان في بعض النسخ
ليس علامة المتن على لفظ الذهاب فيكون المتن هكذا ونقص البئر وثلثي العصير فتامل قوله بالمضمضة مرتين
هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضة الى ما وصل اليه النجاسة كان يظهر الدم على الفم بعد دخول شيء في الاسنان
واما اذا دخل شيء نجس فيها فلا يطهر بمجرد المضمضة مرة او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه
بتمامه وبعد ذلك ايض كانه انما يكفي ذلك فيما يقبل التطهير كالجمادات واما فيما لا يقبل الا بالاستحالة
ماء كالمايعات النجسة فيعتبر فيه ايض ذلك وكذا اذا لم يحتج الى العصر فلو احتاج اليه كالخرق فالظاهر عدم
طهره بدونه ذلك والله تعالى يعلم قوله واصله من الوضاءة اي التوضأ بالمعنى الشرعي ماخوذ من الوضاءة
التي هي في اللغة بمعنى النظافة والنظارة قوله والسبب اعم منهما مطلقا فان المراد بالسبب ما له دخل
في وجود مسببه سواء كان سببا تاما ام لا والمراد بالموجب هو السبب التام فالحدث في غير وقت وجوب
مشروط سبب بهذا المعنى وليس موجب ومنه يظهر اعميته من الناقض فكانه باعتبار ان
المراد بمدخلية السبب هنا صلاحيته لها وان لم يكن له مدخل بالفعل وح فالحدث بعد الحدث سبب وليس
بناقض بناء على حمل الناقض بالفعل لا ما يصلح لذلك ويمكن ان يق ايض انه ليس المراد بمدخلية
الاسباب هنا هو التاثير على ما هو مصطلح ارباب المعقول بل ما يتناول كون الشيء معرفا وعلامة
وح فالحدث بعد الحدث سبب ولكن اعم بين الناقض والسبب وان اعتبر المدخلية بالفعل فلم يكف

في الوضوء

من الموجب واما اعميته

على الناقض

بالصلاحية على ماذكرنا اولا ومن ههنا جوزوا في علل الشرع توارد ها على معلول واحد ويرد
على الوجهين مع ما في التفرقة بين الناقض والسبب اعتبار الصلاحية او المعرفية في احدهما دون الاخر
من التعسف ان هذا انما يفيد اعمية السبب من الناقض بوجه اما اعميته منه مط فلا بذلك ما لم يثبت كون
كل ناقض سببا ولا دليل عليه بل لو كان الكلام في السبب والناقض مط او في خصوص الوضوء فدعوى تلك الكلية
ظاهرة الفساد اذ الجنابة ناقضة الوضوء وليست بسبب له وكذا وجود الماء بالنسبة الى التيمم نعم لو اعتبر
السبب والناقض بالنسبة الى الطهارة لم يتوجه النقضان وكانت الكلية ظاهرة لكن الكلام ههنا في موجب الوضوء
لا الطهارة فاعتبارهما بالنسبة اليها لا يخلو عن بعد ويمكن ان يقال ان غرضه اعتبار النسبة بين الثلثة بالنسبة
الى الوضوء باعتبار هذه الاسباب الستة لا مط فلا يرد النقضان فتامل قوله كان بينهما عموما من وجه وذلك
لاجتماعهما في الحدث الواقع بعد الطهارة وقت وجوب المشروط ووجود الناقض بدون الموجب في ذلك الحدث
قبل الوقت وكذا الجنابة العارضة للمتطهر بالنسبة الى الوضوء لكن ليس نظر الشارح اليها والا لما حكم باعمية السبب مط
من الناقض كما اشرنا اليه ووجود الموجب بدون الناقض في الحدث الواقع بعد الحدث في الوقت بناء على ان المراد
بالموجب ما يصلح ان يكون موجبا وان علل الشرع علامات ومعرفات فكل منها موجب بالفعل على قياس ما ذكرنا من
الوجهين في السبب ويمكن ايضا ان يحصل الموجب بدون الناقض دخول وقت المشروط ونحوه كالبلوغ بالسن
لكن يخدش ذلك عدم عدهم امثال ذلك من الموجبات فتامل قوله فكان التعبير بالسبب اولى اذ لا منافاة
في كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق بخلاف كونها موجبات له اذ لا بد من التقييد بكون عروضها
في وقت وجوب مشروطه واشار بقوله اولى الى انه لا ضير في اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها في بعض الاوقات
اذ يكفي ذلك في وجه التسمية ولا يلزم في صحة التسمية ثبوته للكل في فرد منها فتامل قوله على وجه ياتي تفصيله
لما كان المراد ههنا حصر ما يوجب الوضوء خاصة لا ما يوجبه وان كان مع الغسل ولهذا لم يذكر الحيض والنفاس
وظ ان مطلق الاستحاضة ليس مما يوجب الوضوء خاصة فلهذا قيدها الشارح بالوجه الذي ياتي اشارة الى القليلة
او ما يشمل الاخرين ايضا بالنسبة الى وقت لا يوجبان فيه الا الوضوء كما عدا الصبح في المتوسطة والعصر
والعشاء في الكثيرة فتدبر قوله المعتبر شرعا وهو اوله كان غرضه دفع ما يتوهم على عبارة المص انها تقتضي
صحة النية المقارنة لابتداء غسل الوجه مط وان كان الابتداء من اسفل الوجه وليس كذلك بناء على
ما هو المشهور ومختار المص في سائر كتبه وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك بان المراد بغسل الوجه الذي
وجب مقارنة النية له هو الذي ابتداء به من اول جزء من اعلاه اما بناء على حمل الغسل على
العسل الشرعي والغسل الشرعي للوجه هو ذلك او بناء على ظهور ان النية لا بد من مقارنتها لاول

افعال الوضوء

افعال الوضوء وغسل الوجه لا مط ذلك الوجه ليس من افعال الوضوء ولا يخفى سخافة التوهم وعدم الحاجة الى دفعه
في مثل هذا الكتاب لظ ان المراد بغسل الوجه ههنا ما كان مجزيا شرعا فيبتني على المذهبين في المجزي منه واما
الايراد على المص بانه لم يتعرض ههنا لوجوب الابتداء بالاعلى مع ان مذهبه ذلك كما يشهد به سائر كتبه
فيندفع بانه اكتفى عنه بذكر الحد في تحديد الوجه كما اكتفى بمن والى في اليدين كما سيشير اليه الشارح فافهم قوله لانه خالٍ
عن الفرض بالفاء اي ما هو المفروض من عدد الواجبات اذ لا بد فيه من تخصيص الوضوء بالواجب فلا يتصور فيه الندب
ويمكن ان يجعل الفرض بمعنى الواجب وان يكون بالغين المعجمة ومآل الجميع واحد فافهم قوله او موافقة لطاعته
او لكونه تع اهلا للعبادة او لان العبادة شكر لنعمه قوله او طلبا للرفعة عنده ونيلا لما لديه من الثواب وفي حكمه
خوفا من عقابه على تركه ونقل المص ره في قواعده بطلان العبادة بهاتين الغايتين اي طلب الثواب والخوف من
العقاب وبه قطع السيد رضي الدين بن طاوس ايضا محتجا بان قاصد ذلك انما قصد الرشوة والبرطيل ولم
يقصد وجه الرب الجليل وهو دال على ان عمله سقيم وانه عبد لئيم والظ كما اختاره المص في القواعد والذكرى
صحة العبادة على هذا الوجه ايضا لدلالة الاي والاخبار عليه واشعار ترغيبات الكتاب والسنة به وان كان فعلها امتثالا لـ
امره وموافقة رضاه اولى واعلى رتبة والتفصيل في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله تشبيها بالقرب المكاني
كانه جعل القرب حقيقة في المكاني فاشار الى ان اطلاق التقرب بالقصد المذكور على احد الوجهين باعتبار تشبيه ما يترتب
عليه من القرب المعنوي بالقرب المكاني ويمكن ان يجعل ذلك متعلقا بالاخير فقط كما هو ظ عبارة الذكرى بناء
على جعل الى الرفعة حقيقة فيما يكون بالقرب المكاني فاطلاقها ههنا باعتبار التشبيه فافهم قوله او مجردا عن ذلك
فانه تع غاية كل مقصد اي يقصد فعله لله بجعل الغاية ذات الله تع مجردا عن قصد ما ذكر من امتثال امره
وغيره بناء على انه تع غاية كل مقصد وانت خبير بان قول الحكماء انه تع غاية الغايات وغاية كل مقصد باعتبار
ان مرادهم بالغاية ما يكون سببا لفاعلية الفاعل وظ ان سببية فاعلية كل فاعل ينتهي اليه تع كسببية وجوده وظ ان
الغاية التي يعتبر قصدها في العبادات لا يكفي فيها مجرد ذلك فالصواب انه لا بد من قصد فعله لله على احد الوجوه
التي ذكرناها اولا فتامل قوله ولاستباحة مط اي في جميع افراد الوضوء وذلك اما لان الكلام في الوضوء الواجب اي يجب
اصل الشرع وكل وضوء كذلك فهو مبيح وانما قيدنا بالواجب بحسب اصل الشرع لئلا ينتقض بنحو وضوء الحائض الذي
للذكر وقت الصلوة اذا وجب بالنذر مثلا واما لان الكلام في الوضوء الذي هو من اقسام الطهارة والا باحة
تعتبر في الطهارة على اصطلاح المص والمشهور والمراد الاباحة في الجملة اعم من التامة والناقصة ليشمل وضوء الحائض
مثلا للصلوة لان له دخلا في الاباحة فتامل قوله والرفع حيث يمكن كما في غير دائم الحدث من المستحاضة
والمبطون والسلس واعلم انهم قالوا ان المراد بالحدث هو الحالة التي لا يباح معها الدخول في الصلوة ونحوها

مما يتوقف على الطهارة فان اريد انه لا يباح معها الدخول فيما اصلا فالحدث في دائم الحدث يرتفع بالطهارة الاستباحة الدخول في الصلوة

لم يصح في استباحة الصلوة يستلزم رفع الحدث ايضا وان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها الا لضرورة ونوع رخصة فيمكن ان يقال

في دائم الحدث وكذا المتيمم انه لا يرفع عنه الحدث وان استباح الصلوة لوجود حالة فيه لا يمكنه معها الدخول في الصلوة الا باعتبار عذره

من كونه دائم الحدث او انه لا يجد الماء او خوفه في التيمم معه وعلى هذا فاستباحة الصلوة لا تستلزم رفع الحدث فكلام الشارح

ره مبني على هذا الوجه وكذا ما حكم به المصنف في سي من ان المبطون والمستحاضة والسلس ينوون الاستباحة او رفع ما مضى

وبجوزه نيته رفع ما مضى كانه باعتبار ان الحدث الماضي يرتفع عنه بالطهارة بعده بالكلية بحيث لو لم يكن الحدث الحال

لم يكن فيه مانع من الصلوة اصلا واما حدث الحال فلم يرتفع عنه بالكلية وانما ابيح له الدخول في الصلوة معه للضرورة

فلا يجوز له نية رفعه بل مدخلية الطهارة السابقة في رفع الحدث اللاحق غير ظاهر لاصل الحدث اغتفاره من غير

مدخليته لها في تخفيفه ورفعه في الجملة وانما المعلوم دخلها في رفع السابق فلا يمكن نية الرفع الا بالنسبة اليه

هذا ولما كان القول بوجوب التعرض في النية لرفع الحدث بل الاستباحة ايضا ضعيفا ليس عليه دليل صالح فلا

حاجة الى تفصيل الكلام في هذا المباحث فتأمل **قوله** والمراد رفع حكم الحدث كانه لو حمل الحدث على ما حصل عنه من

موجبات الطهارة فحكم بانه بعد وقوعه لا يرتفع فيجب ان يحمل على رفع حكمه وقد عرفت ان مرادهم به هو الحالة المذكورة وح فرفعه

محمول على ظاهره لا بمعنى رفع ما تحقق منه في الزمان السابق ليتوجه ايضا انه اذا وقع لا يرتفع بل بمعنى انه تزول تلك

الحالة بعد الطهارة وتنقطع استمرارها فتدبر **قوله** حيث يكون الفعل منقسما كالوجوب وقوعه منه في ذلك الوقت في الواقع

على وجهين لكن عليه صلوتان ظهر اداء وقضاء فعليه ان يعين ان ما يفعله هو الاداء او القضاء واما اذا لم يكن عليه الا اداء او قضاء

فيكفي قصد صلوة الظهر من دون تعرض للاداء او القضاء وح فلما لم يكن في الوضوء اشتراك حتى في الوجوب والندب

على ما ذكره الشارح فيكفي فيه قصد الوضوء قربة الى الله ولا حاجة الى تعيين انه واجب او ندب وما ذكره سلطان العلماء ره

من التامل فيه وان الظاهر لزوم التعيين في نظر المكلف في حال النية فيه تامل اذ لا دليل على لزوم تعيين المكلف تلك

الخصوصيات اذا لم يكن اشتراك في الواقع لانه اذا وقع لانه اذا قصد ذلك الفعل قربة الى الله تعالى ولم يقع الا

على وجه واحد فقد نوى ذلك الفعل ولا دليل على وجوب ان يعين ويلاحظ انه اداء او قضاء واجب او ندب

كما لا دليل على تعيين ساير الخصوصيات الاخرى مما يتصف به الفعل سلمنا عدم كفاية التعيين في نفس الامر ولزوم

التعيين في نظر المكلف لكن نقول ان ذلك انما هو مع عدم علمه بالتعيين وتجويز الاشتراك كمن احتمل كون الغد

من رمضان وعدمه وان كان من رمضان مثلا في الواقع فح سلمنا لزوم التعيين عليه واما اذا لم يكن عنده ايضا اشتباه

واحتمال اشتراك كما في الوضوء لمن علم ما ذكره الشارح من عدم الاشتراك فيه فاي دليل على عدم كفاية قصد ذلك

الفعل مطلقا ولزوم قصد انه اداء او قضاء واجب او ندب فتامل **قوله** حتى في الوجوب والندب لما كان عدم الاشتراك

في الوضوء بين الافراد المختلفة في الكمية او الكيفية او هما اسما معا ظاهرا بخلاف غيره من العبادات كالصلوة وانما الاشتراك

الذي يتوهم في الوضوء هو اشتراكه بين الواجب والندب جعل ذلك فردا خفيا واستدل على نفيه بما ذكره **قوله** لانه في وقت

العبادة الواجبة اه وكذا مع وجوبه بنذر او شبهه وقال سلطان العلماء ره فيه نظر لانا لا نم ان في وقت العبادة الواجبة

لا يكون الا الوضوء الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء بوجوب الصلوة

مثلا فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان للوضوء في كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة مثلا فح يجوز للمكلف

الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب ايضا عليه لغاية اخرى وح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في

نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا بالنسبة لتلك الغاية والحاصل انه يقصد

الوضوء ندبا للكون على الطهارة مثلا لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل

على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه وح يحصل الاشتراك في الوضوء ايضا واعلم ان القول بان الوضوء لا يكون

في حال واحد واجبا وندبا معا بل مع اشتغال الذمة بمشروط به واجب بدونه ندب مشهور بين الاصحاب

وظاهرهم ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بمشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه

الا ان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه

مطلقا من غير نظر الى خصوص غاية غاية اذ لا اشتباه في وجوب الوضوء عليه عند اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه

قصد ذلك فلو لم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار خصوص بعض الغايات لم يصح وضوءه لكن

اثبات اشتراط قصد الوجوب والندب على هذا الوجه دونه خرط القتاد وكيف ما كان فكلام الشارح

ره هيهنا ليس مبنيا عليه اذ غرضه عدم اشتراط الوجوب والندب في النية وانه لا يشترط فيها الا القربة

والتميز حيث يقع فيه الاشتراك لكن لا يتصور الاشتراك في الوضوء حتى بين الواجب والندب فيتوجه

عليه ما ذكرنا من انه يتصور الاشتراك فيه ايضا بان ينوي الوجوب او ينوي الندب بقصد غاية يندب لها

الوضوء ولا دليل على عدم جواز الوضوء ندبا على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز بناء على اشتراط قصد الوجوب

والندب في النية مما لا يفيد في توجيه كلامه هيهنا وقد تصدى والدي طاب ثراه لابداء وجوه من الادلة

على عدم جواز الوضوء المندوب مع وجوبه بسبب من الاسباب وزيف كلا منها ثم حكم بان هذا الحكم مما يشكل

اثباته فالظاهر جواز الوضوء ندبا حال اشتغال الذمة بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظاهر يكون كافيا

من الواجب ايضا والا فلا بد من وضوء آخر للواجب فمن اراد الاطلاع على الوجوه المذكورة وما اورد عليها

فليرجع الى شرح الدروس واما ما ذكره سلطان العلماء ره في الحاشية الاخرى ان الظاهر ان بناء ما يقوله الشارح

على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب منها ففيه ان هذا التحقيق ذكره الشارح

وغيره في خصوص الوضوء ولو جعل بناؤه على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء وهو ظ قوله وبدونه ينتفي او نه عليه سلطان

العلماء ره منع انه في غير وقت الوجوب لا يكون واجبا لجواز تحقق الوجوب بالنذر وشبهه الا ان يقال الوجوب

بالنذر وشبهه ايض داخل في الشق الاول اى وقته يكون وقت العبادة الواجبة فلا يصح المندوب فيها او يق

اراد انه ينتفي الوجوب باصل الشرع ولا يخفى ان التوجيه الثانى لا ينفعه انتهى ولا يخفى ان هذا المنع

يندفع بما اشرنا اليه من اضافة النذر وشبهه ايض الى الشق الاول واما ما ذكره هو ره من ادخاله في الشق

الاول فان وقته يكون وقت العبادة الواجبة ففيه ان الشق الاول ليس وقت العبادة الواجبة مط بل وقت

العبادة الواجبة المشروطة به وفي صورة النذر وشبهه ليس عبادة واجبة مشروطة به الا ان يحمل كلامه ره

ايض على ما ذكرنا من ان حكمه ايض حكم ما ذكره اذ لا يصح ح ايض الوضوء المندوب فتامل قوله بان ينتقل كل

جزء من الماء آه اى يصح كل جزء من الماء لان ينتقل من محل الى غيره بنفسه او بمعين اذ في الغسل كل

واما في المسح فما في كل جزء من الرطوبة لا يصلح ان ينتقل الى جزء اخر وقال سلطان العلماء ره لا يخفى عدم

حسن العبارة فان الواجب جريان الماء على كل جزء من المغسول لا اجراء كل جزء من الماء ومراده ان انتقال

كل جزء من الماء انما يعتبر اذا قصد اجراء كل جزء من الماء وليس ذلك بواجب بل الواجب هو جريان

الماء على كل جزء من المغسول فظ انه لا يلزم فيه انتقال الماء من كل جزء الى اخر وهذا بناء على انه حمل

الانتقال على الانتقال بالفعل واما اذا حمل على الانتقال بالامكان كما اشرنا اليه فيندفع ذلك كما

لا يخفى قوله على ما دار عليه الابهام والوسطى اى احاطاه ووقع بينهما حين تفريجهما واعلم ان مستند الحكم

صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع انه قال الوجه الذى قال الله تع عز وجل بغسله الذى لا ينبغى لاحد

ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى

من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس

من الوجه فقال الصدغ من الوجه قال لا وهذا معنى الرواية على ما فهمه الاصحاب وستفاد من تحديدهم للوجه

ان قوله ع ما دارت عليه الابهام والوسطى بيان لعرض الوجه وقوله من قصاص شعر الراس الى الذقن لطوله

وقوله وما جرت عليه الاصبعان آه كانه تاكيد لبيان العرض وقد دقق المحقق البهائى ره فيه وحمله على وجه اخر

وهو ان كلا من طول الوجه وعرضه ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى ان الخط الواصل من القصاص الى

طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض ثبات وسطه وادير على نفسه ليحصل شبه دائرة

فذلك القدر هو الوجه الذى يجب غسله قال في الحبل المتين وذلك لان الجار والمجرور في قوله ع من قصاص

شعر الراس اما متعلق بقوله دارت او صفة مصدر محذوف والمعنى ان الدوران يبتدى من القصاص

منتهيا

منتهيا الى الذقن واما حال من الموصول الواقع خبرا عن الوجه وهو لفظة ما ان جوزنا الحال عن الخبر والمعنى

ان الوجه هو القدر الذى دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا على سطى

قصاص الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما ودار وسط الوسطى مثلا على الجانب

الايسر الى اسفل ودار طرف الابهام على الجانب الايمن الى فوق وتمت الدائرة المستفادة من قوله ع مستديرا

وتحقق ما نطق به قوله ع وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه انتهى وانت خبير بان هذا

المعنى وان كان اوفق بلفظتى دارت ومستديرا لكن مع ذلك كان حمل الرواية عليه بعيد جدا واما

ما استدل به على عدم صحة توجيه القوم للرواية من انه يقتضى خروج بعض الاجزاء عن هذا الوجه مع دخوله

في التحديد الذى عينه ع فيها ودخول البعض فيه مع خروجه عن التحديد المذكور وكيف يصدر مثل

هذا التحديد الظ القصور الموجب لهذا الاختلاف عن الامام ع فتفصيل القول فيه وفيما فيه في شرح الدروس

لو الدى طاب ثراه قوله مواضع التحذيف سميت بذلك لحذف النساء والمترفين عنها ما ينبت عليها من

الشعر الخفيف قوله والعذار والعارض العذار على ما ذكره المص في الدروس ما حاذى الاذن بين الصدغ

والعارض والصدغ هو المنخفض الذى ما بين اعلى الاذن وطرف الحاجب والعارض على ما فسره ايض في

الدروس هو الشعر المنحط عن القدر المحاذى للاذن الى الذقن والمراد ههنا محلهما ثم في دخول العذار والعارض

في الوجه ووجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب وتفصيل القول فيه في شرح الدروس قوله والمراد بتخليله

آه اى النزاع بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب التخليل في الخفيف وبعضهم نفى وجوبه مط انما هو في

غسل البشرة المستورة بالخفيف اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها بلا خلاف فيه ولا يخفى انه على هذا

يصير النزاع قليل الجدوى لانه اذا وجب غسل الظاهرة في الخفيف ولا شك ان عند ايصال الماء اليها يصل

الى البشرة المستورة ايض غالبا وندر ان لا يصل اليها لحصول العلم او الظن بالوصول الى الظاهرة قلما

ينفك عادة عن حصول العلم او الظن بالوصول الى المستورة والذى يظهر بالتامل في كلام الاصحاب ان النزاع

في وجوب ايصال الماء الى البشرة الظاهرة خلال الشعر في الخفيف واما المستورة تحت الشعر فالظ انه لا نزاع

لاحد في عدم وجوب غسل وان كان في الخفيف والتفصيل في شرح الدروس فليرجع اليه قوله وهو مجمع

عظمى الذراع آه اى الموضع الذى يجتمع فيه عظما الذراع والعضد ويدخل كل منهما في الاخر اى مجموع العظمين

والظ من كلام جمع من الاصحاب انه نفس المفصل حيث حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق وجب غسل

ما بقى وان قطعت من المرفق او من فوقه سقط غسلها لفوات المحل لكن المص ره في الذكرى صرح بانه مجموع

العظمين فانه قال ولو قطعت من مفصل المرفق فالاقرب وجوب غسل الباقى لان المرفق مجموع

عظم العضد وعظم الذراع فاذا افقد بعضه غسل الباقى وتبعه على ذلك الشارح في شرح الارشاد فانه
حكم بانه ان جعل المرفق داخلا في المحدود اصالة فاذا قطعت من المرفق لم يسقط غسل موضع القطع
لان المرفق هو العظمان المتداخلان فاذا ذهب احدهما وجب غسل الاخر والعلامة ره ايضا
في التذكرة فعل كما هنا حيث فسر بالمجمع واراد به المجموع فانه قال وان قطعت من المرفق فقد
بقي من محل الفرض بقية وهو طرف عظم العضد لانه من جملة المرفق فان المرفق مجمع عظم العضد
وعظم الذراع ثم المراد بمجموع العظمين اما المسمى من راس كل منهما او مجموع ما تلاقى من كل منهما من الاخر
ولعله اقرب بعبارة شرح الارشاد وكذا حمل المجمع عليه كانه اقرب من حمله على المجموع بالمعنى
الاول هذا والمعرف بين اللغويين ان الموصل فانه فسر في المغرب بموصل العضد بالساعد و
في الصحاح بموصل الذراع في العضد وفي القاموس بموصل العضد في الذراع ولا يخفى انه لا دلالة
لكلامهم على انه المجموع اذ الموصل يحتمل المفصل احتمالا ظاهرا لو لم يكن حمله عليه اقرب لكن وقوع
الخلاف بين العلماء في دخول المرفق في الغسل وعدم دخوله مما يؤيد كونه بمعنى المجموع لانه اذا كان هو
الحد المشترك وكان داخلا فيلزم ان يكون فوقه حد اخر يكون هو حدا مشتركا خارجا من الطرفين
فيلزم تتالى الحدين الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذى لا يتجزى كما هو المشهور بينهم
او يقال انما يلزم تتالى الحدين لو وجب الابتداء بغسل الحد ولم يجز غسل ما فوقه واما اذا جاز
ذلك بل وجب من باب المقدمة فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه فيكون بين الحدين
فاصلة ولا يلزم تتاليهما غاية الامر ان يكون غسل جزء من العضد مقدمة عقلية لغسل اليد الى
المرفق لا مقدمة عادية فقط كما يتوهم نعم يمكن ان يقال ان الحد بمعنى الخط لا يصلح للغسل الا بالعرض
بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلا في المحدود يرجع الى لزوم غسل المجموع لكن هذا انما
يتوجه اذا اريد بالمجموع مجموع المسمى من راس كل منهما لا مجموع العظمين المتداخلين اذ يكفى في غسل الخط
غسل المسمى من طرفيه فلا يلزم غسل مجموع القدر المتلاقى اللهم الا اذا كان لا زما لغسل المسمى
عادة وكذا ما ذكرنا من الوجه الاول فان التالى يرتفع بادخال جزء من العضد فلا يلزم
ادخال كل القدر الملاقى الا ان يفرض اللزوم المذكور فتفطن قوله وان كان يدا وحكم في المختلف
بوجوب غسل اليد الزايدة مطلقا تمسكا بصدق اليد عليها وهو ضعيف اذ المتبادر منها هي الاصلية
قوله من باب المقدمة هذا اذا علم كون احديهما اصلية والاخرى زايدة ووقع الاشتباه
بينهما كما هو الظاهر من الشارح ولو احتمل كونهما اصليتين فالامر اظهر لصدق اليد عليهما فيشمل الامر

بغسل الايدى لهما قوله لا يخرج بمدة عن حده ومع الخروج لا يجزى على القدر الخارج اما اصله الذى لا يخرج بالمد فحكمه
حكم الغير الخارج قوله ولو بجزء من اصبع هذا هو الاظهر وظاهر جمع من الاصحاب منهم المصنف ره في الذكرى بل
ايضا عدم الاجتزاء باقل من اصبع قوله نعم يكره الاستيعاب اى استيعاب جميع الراس كما يفعله العامة
اذ المشهور كراهته بل نقل عن ابى حمزة حرمة لا استيعاب المقدم اذ لم يعدوه مكروها قوله الا ان يعتقد
شرعيته اى وجوبه او استحبابه فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم يكن متلقاة من الشرع او يحرم ذلك
الاعتقاد وفيهما تامل اما في الثانى فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان
كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطا ولا اثم على الخطا عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات
وفيه مع انه ليس كذلك انه يلزم الحكم بكفر معتقده لا بتاثيمه فقط مع ان الظ انه لا يقول به احد واما في
الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد وان فسد الاعتقاد
الان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا اشكل الحكم في كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يقال ان شرعية امثال هذه
الامور ان كان بناؤه على فساد اصل الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامة
فكما يحرم عليه ما اعتقده من اصل الدين لظهور تقصيره فيه فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع
ونعله ايضا لتقصيره في الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامى فهى من ظهور الفساد
على طريقه بحيث لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بد في الحكم بحرمة
اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطا انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة من الفساد وهذا
تجويز لحكمهم بالحرمة ودفع الاشكال عنهم واما مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد في الاخبار في باب البدع
وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار اذ الظ شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا
فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين وبدونه فتامل ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيته
هل يجزى يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب ولا ينافيه حرمة الزايد ويحتمل عدم الاجزاء لانه فعل المجموع
بنية واحدة امتثالا للامر وقد حرم ذلك فيلغو ما فعله ويحتاج الى اعادة المسح والله تع يعلم قوله وان
كان الفضل في مقدار ثلث اصابع بل ظ كلام الصدوق في الفقيه والشيخ في النهاية وجوب ذلك ونسب ذلك
الى السيد المرتضى ايضا واعلم ان والدى ره في شرح الدروس جعل النزاع بين الاصحاب في تحديد المسح على ما اشرنا
اليه بالنسبة الى عرض مقدم الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظ فيه الاكتفاء بامرار اليد في الجملة بما يسمى
مسحا نعم لا يكفى وضع الاصبع من دون امرار لعدم صدق المسح عليه كما اشار اليه الشارح ره هنا ولعل هذا ظ
عبارات الاكثر لكن الشارح ره في شرح الشرايع قال عند قول مصنفه مقدار ثلث اصابع عرضا والمراد منها من الاصابع

وان كان باصبع لا تكون آلة المسح ثلث اصابع

مرود الماسح على الرأس بهذا المقدار وان كان باصبع لا تكون آلة المسح ثلث اصابع مع مروره اقل من مقدار ثلث ومعنى استحباب مسحه بهذا المقدار كونه افضل الفردين الواجبين ان اوقعه دفعة وان كان ذلك نادرًا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظ ان الزايد عن المسمّى موصوف بالاستحباب انتهى ويفهم منه انه جعل استحباب ثلث اصابع بالنسبة الى طول الرأس ولهذا قال المراد مرور الماسح على الرأس بهذا المقدار اى ان يمسح مقدم الرأس طولا قدر ثلث اصابع مع مروره اقل من مقدار ثلث واما على ما هو الظ من كلام الاكثر فينبغي ان يكون آلة المسح ثلث اصابع او قدرها من اصبع واحدة لو قيل بكفاية المقدار وعلى التقديرين فيكفي مسمّى المرور هذا وقال ره فى شرح النفلية بعد ما عدّ المص من الاستحبابات المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اى فى عرض الرأس خروجا عن خلاف من اوجبها وظ الخبران المعتبر فى الثلث كونها فى طول الرأس بان يمرّ منه على مقدار ثلث اصابع وان كان باصبع انتهى وما وجدنا من الروايات فى هذا الباب روايتان احديهما رواية زرارة قال قال ابو جعفر ع المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقى عنها خمارها والثانية رواية معمر بن عمر عن ابى جعفر ع قال يجزى من المسح موضع ثلث اصابع وكذلك الرجل وانت خبير بان الظ منهما وان كان كفاية المقدار لكن كون ذلك فى طول الرأس مما لا ظهور له بل يحتمل الطول والعرض جميعا بل الظ من الرواية الثانية هو العرض بقرينة التشبيه بالرجل فافهم واما احتمال كون ذلك دفعة فلعله بان يضع ثلث اصابع على الرأس بان يقع عرض اصابعها على طول الرأس وطولها على عرضه ويتحقق المرور فى الجملة فانه ح يقع مسح ثلث اصابع من الرأس دفعة فان فى كل آن يفرض من آنات المرور وقع مسح ثلث اصابع جميعا لا تقدم لاحديها على الاخرى متعاقبا وكذا اذا وقع طول الاصابع او الاصبع على الرأس بقدر ثلث اصابع عرضا ومرورها فى الجملة فانه ح ايض يتحقق فى كل آن مسح ثلث اصابع جميعا ووقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع او الاصبع ما لا يبلغ عرض ثلث اصابع على طول الرأس سواء وقع عرض الاصابع على عرض الرأس وطولها على طوله كما هو المتعارف او بالعكس وامرّها حتى مسح بقدر ثلث اصابع من طول الرأس اذ لا شك ان حصوله ح على سبيل التدريج ولعل حكمه بكون الاول نادرا والثانى غالبا بناء على ان المتعارف فى مسح الرأس انما هو الطريق الثانى ثم ما حكم من كون الزايد عن المسمّى مستحبا لا يخ عن اشكال فان المسمّى لا حد له فكل ما فرض واجبا تحقق المسمّى باقل منه الا ان يبنى الكلام على القول بالجزء الذى لا يتجزى وهو كما ترى نعم هذا الاحتمال انما يتوجه فيما يتميز الزايد عن المزيد عليه كما فى مواضع التخيير بين القصر والاتمام وتكرار التسبيحات الاربع فى الركعتين الاخيرتين على القول بكفاية المرة وكذا تكرار التسبيح فى الركوع والسجود واما ههنا فالظ الحكم بكون الجميع فردا من الواجب

المخيّر

المخيّر فهو مخيّر بين ايقاع المسح بقدر اصبع مثلا وازيد فكل ما فعله فهو فرد من الواجب المخيّر نعم لعل له فى الاثناء ان يجدد نية الندب ولو قيل بهذا الوجه فى ساير المواضع المذكورة فلا يخ عن وجه ويمكن ان يق ايض فيها انه ان قصد الامتثال بالاقل او لم يقصد شيئا وقلنا بكفاية الاتيان بالمأمور به فى الامتثال وان لم يقصد انه امتثال لذلك الامر فالواجب هو الاقل والزايد مستحب والا فالواجب هو المجموع ثم ان المص ره قال فى الذكرى لو مسح بثلث اصابع فالاقرب ان الزايد موصوف بالاستحباب لجواز تركه ويمكن الوجوب لانه احد جزئيات الكلى بهذا اذا وقعه دفعة ولو اوقعه تدريجا فالزايد مستحب قطعا والظ ان بناء كلامه على ما هو الظ من كون الكلام فى عرض الرأس وح احتمال الدفعة ظ واما التدريج فهو بان يمسح باصبع ثم باخرى ثم باخرى ثم ان بناء كلامه كانه على ما اختاره من وجوب الاصبع فلا يتوجه على ما اختاره من استحباب الزايد فى الصورتين ما اوردنا على الشارح ره ههنا كما لا يخفى لكن فيه انه ما جعله اقرب فى صورة الدفعة محل كلام بل الاقرب خلافه لان الامتثال انما يتحقق بهذا المجموع فيكون من افراد الواجب وجواز تركه مع الاتيان بفرد اخر لا يقدح فى كونه من افراد الواجب المخيّر واما حكمه بالقطع باستحباب الزايد فى صورة التدريج فقد ظهر امكان المناقشة فيه مطلقا ويتوجه ايض فيما نحن فيه ان الحكم باستحباب الزايد ح لا يخ عن اشكال للزوم التكرار فى المسح والحكم باستثناء ذلك عنه بالامر الوارد بالمسح بثلث اصابع مشكل جدا لان ظاهر المسح دفعة فالظ انه ح لا رجحان فى الزايد اصلا فتامل قوله ثم مسح بشرة ظهر القدم قال فى شرح الشرايع عند قول مصنفه ويجب المسح على بشرة القدم يعلم من قوله بشرة القدم مع قوله فى الرأس مسح الشعر او البشرة عدم اجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم اذا قطع الخط الذى يحصل به مسمّى المسح وهذا هو الحق والفارق النص ولا يشترط فى خط المسح المتصل الاستقامة فلو حصل مع المسح على الشعر اتصال ولو بالاعوجاج كفى انتهى وذكر فى شرح الارشاد ايض انه يستفاد من قوله بشرة الرجلين مع قوله فى الرأس كذا او بشعره المختص انه لا يجزى المسح على الشعر فى الرجلين بل يتحتم البشرة والامر فيه كذلك انتهى ولم اقف فى كلام غيره ره على تصريح بذلك والظ صدق الامتثال بالمسح على الشعر ايض لصدق المسح بالرجل بذلك عرفا الا اذا كان طويلا جدا خارجا عن المعتاد لا سيما وليس فيه الباء الدالة على الالصاق كذا فى شرح الدروس ولعل بناؤه على قراءة النصب لوجوب تقديرها فى قراءة الجر والمعطوف فى حكم المذكور وكان نظره ره طاب ثراه الى ان الظ من قراءة النصب صدق الامتثال بالمسح على الارجل مطلقا وان لم يكن بالصاق ولا يلزم حمله على ما كان بالالصاق ليطابق قراءة الجر اذ يجوز كفاية المطلق على ما هو مقتضى النص ويكون على قراءة الجر بيانا لاحد فردى الواجب وربما كان افضل وهو وان لم يكن اولى من التقييد على قراءة النصب فليس التقييد باولى منه فتامل ويؤيد ذلك ايض عدم التعرض لذلك فى الاخبار مع ان الرجل

قلما ينفك عن الشعر ولا ريب ان نظن كفاية المسح على الشعر حين اطلاق الامر بالمسح على الرجل مجاز
واسعا فعدم تعرضهم عليهم السلام لكفاية ذلك مما يؤيد كفايته ولا يتوهمن ان الاستيعاب العرضي غير لازم
فيقع القدر المفروض من المسح على البشرة غالبا فلهذا لم يتعرضوا له لان الاستيعاب الطولي لازم ووقوع
خط طولي غالبا على البشرة معلوم الانتفاء بل انما يتحقق ذلك مع الملاحظة والالتفات التام كذا في شرح
الدروس لانه هذا انما يتجه لو وضع المسمى او ما في حكمه واما اذا وضع الكف او القدر المعتد به منه فكان
وصول المسمى الى البشرة في كل الطول مما لا يحتاج الى ملاحظة والتفات سيما اذا لم يعتبر فيه الاستقامة واكتفى
بحصول الخط الطولي ولو بالاعوجاج كما نقلنا عن شرح الشرايع وح فكانه لا تأييد في عدم التعرض لذلك
في الاخبار اذ اكتفاؤهم بوضع المسمى وما في حكمه غير ظ لانا نقول لما كان ظ اوامرهم عليهم السلام كفاية مسمى
المسح الى الكعبين والرجل لا ينفك غالبا عن الشعر فالظ منه كفاية المسمى ولو على الشعر ولا اقل من احتمال
ذلك احتمالا مساويا فلو لم يكف المسح على الشعر لكان عليهم عليهم السلام ان يتعرضوا لذلك ويقولوا انه يجب
مسمى المسح على البشرة فلما لم يتعرضوا لذلك علم كفاية ذلك اللهم الا اذا كان مسمى المسح على اى وجه كان
مستلزما لحصول المسمى على البشرة وقد علم انه ليس كذلك فاستلزام وضع الكف او القدر المعتد به منه لذلك
لا يدفع ما ذكر من التأييد نعم لو كان التأييد باعتبار انهم عليهم السلام كانوا يمسحون على الرجل مع وجود الشعر
عليه بحكم الغالب ولم ينقل منهم رعاية وصول المسح على البشرة وازالة الشعر فدل ذلك على كفاية المسح
على الشعر لتوجه ما ذكر اذ لعل مسحهم كان بوضع الكف او ما يقرب منه وهو مستلزم لحصول المسمى
على البشرة فلا حاجة الى الملاحظة والالتفات هذا كله على تقدير كفاية مسمى المسح عرضا كما هو المشهور ولو
قيل بوجوب اصبع او ثلث اصابع فالامر اظهر لظهور ان حصول ذلك مع عدم خلو الشعر عن
الرجل يحتاج الى ملاحظة والتفات تام لا سيما على الثاني ولو قيل بوجوب المسح بالكف كله كما يدل
عليه صحيحة البزنطي فلا يخفى ما في القول بعدم كفاية المسح على الشعر معه من العسر والحرج لكن يمكن ان يق
ان الامر في صحيحة البزنطي ربما كان بوضع الكف كله لتضمنه وصول المسمى الى البشرة يقينا لا لوجوب المسح
بكل الكف في نفسه وبه يمكن الجمع بينها وبين الاخبار الدالة على كفاية مسمى المسح عرضا وح يضعف ما
ذكرنا من التأييد بعدم التعرض في الاخبار اذ الصحيحة المذكورة تكفي تعرضا لكنه بعيد والظ حمل الصحيحة
على الاستحباب والله تعالى يعلم هذا واما اقحام لفظ البشرة في كلام جمع من الاصحاب فلا ظهور له فيما ذكره
بل يمكن ان يكون للاحتراز عن المسح على الخف ونحوه ردا على العامة كما يشهد به استثناؤهم بعده صورة
التقية واما التعرض في الراس للشعر المختص دون الرجلين فيمكن ان يكون باعتبار وجود القسمين في الراس

غالبا

غالبا بخلاف الرجل فاشاروا بالتقييد بالمختص الى عدم جواز المسح على غير المختص من الشعر واما الرجل
فلما لم يوجد عادة فيه شعر غير مختص والشعر المختص اذا كان حكمه حكم البشرة كما ذكره في الراس فلا حاجة
الى التعرض له واما ما اشار اليه في شرح الشرايع من النص الفارق فلم اقف عليه بل الظ ان مبنى تجويزهم
المسح على الشعر المختص في الراس ايض ليس الا صدق المسح بالراس بذلك وايض العلم بالضرورة بان النبي والائمة
صلى الله عليهم كان على رؤسهم الشعر ويمسحون عليه ولم ينقل رعايتهم ايصال المسح الى البشرة مع ما فيه
من العسر والحرج المنفيين فعلم منه كفاية المسح على الشعر المختص ايض ولم يجوزوا ذلك في غير المختص لعدم
جريان ما ذكر فيه واما النص الوارد لجواز المسح على الشعر في الراس دون الرجلين او بدونه ذلك
حتى يتمسك لعدم الجواز في الرجلين بعدم وروده فلم اطلع عليه والله تعالى يعلم قوله الى الكعبين فيه
تبع فيه الاية الشريفة حيث ثنى فيه الكعب باعتبار الرجلين في كل مكلف وان وقع فيها الارجل باعتبار المكلفين
والا ففي كل رجل ليس الا كعب واحد عنده نابع على مذهب العامة وهو ان الكعبين هما العظمان الناتيان
عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين اللذان يقال المنجمان والزهرهبان في كل رجل كعبان فالاولى هنا الافراد — و الزهرهبان
او ذكر التحديد بعد ذكر اليسرى ايض قوله وهما قبتا القدمين على الاصح هذا هو المشهور والقول
الاخر للعلامة ره وتفصيل القول فيه بما لا مزيد عليه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله مستوعبا
العرض متعلق بكل من الرجلين والاكتفاء فيهما بالمسمى عرضا هو المشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر
ولا يجب استيعاب الرجلين بل يكفي المسح من رؤس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع
فقهاء اهل البيت عليهم السلام وكذا قال العلامة في التذكرة لكن قال بعيد ذلك باسطر ويستحب ان يكون بثلث
اصابع مضمومة وقال بعض علمائنا يجب وهو بظاهره مناف لسابقه الا ان يق ان الاجماع الذي ادعاه انما
هو على مجرد عدم وجوب الاستيعاب لا على كفاية اصبع واحدة ولا يخفى ما في كلامه من الاشعار بان اقل ما يتحقق
به الواجب هو الاصبع ويمكن ان يحمل على انه من قبيل التمثيل بالفرد الشايع وفي صحيحة البزنطي قال سالت ابا الحسن ع
عن القدمين كيف هو فوضع بكفه على الاصابع ثم مسحها الى الكعبين فقلت له لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه — المسح على م
هكذا الى الكعبين قال لا الا بكفه كله وظاهره وجوب المسح بكل الكف ولم ينقل القول به ويمكن حمله على الاستحباب
وامر الاحتياط واضح قوله ببقية البلل الكاين على اعضاء الوضوء ذكر جمع من الاصحاب انه يمسح ببقية بلل اليد
فان لم يكن في يده بلل فليأخذ من اللحية والحاجب والاشفار وذكر الشهيد ره في شرح الشرايع والارشاد انه
لا اختصاص لجواز الاخذ بهذه المواضع بل يجوز منها ومن غيرها من اعضاء الوضوء مط والتخصيص بها
لكونها مظنة الرطوبة غالبا وكذا لا اختصاص لذلك بصورة جفاف اليد بل مع بلة اليد ايض يجوز الاخذ من بلة

غيرها والمسح بها لاشتراك الجميع في كونهما من بلة الوضوء واستدل ايض في شرح الارشاد على الثاني برواية مالك بن اعين
عن الصادق ع من نسي مسح رأسه ثم ذكر انه لم يمسح رأسه فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح به فجوز
ع الاخذ من اللحية من غير تقييد بجفاف اليد وفي كلامه ره ههنا ايض اشارة الى ما ذكر من التعميمين وفيما
ذكره من التعميم الثاني اشكال فانه ره قد استند في وجوب كون المسح بالبقية بوصف وضوء رسول الله صلعم وفيه
ثم مسح ببقية ما بقي في يديه راسه ورجليه وعلى بطلان الوضوء مع الاستيناف بعدم مماثلته
للوضوء المحكوم عليه بانه لا يقبل الصلوة الا به ولا يخفى ان الاخبار الواردة في الوضوء البياني وردت
في المسح ببلة اليد فكما يستدل بها على عدم جواز الاخذ من غيرها الا ما اخرجه الدليل وهو الاخذ حال جفاف
اليد فاشتراك الجميع في كونهما من بلة الوضوء مط وما ذكره من اطلاق رواية مالك لا يخفى ضعفه اذ الظ منها
جفاف اليد لان النسيان مظنة جفاف اليد غالبا كيف وظ السياق ليس مجرد التجويز بل الامر به فلا بد من الحمل
على صورة جفاف اليد واما ما اورده والدي طاب ثراه من معارضته بما رواه في الفقيه مرسلا عن الصادق
ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك
شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك ورجليك وان لم يكن لحية فخذ من حاجبيك واشفار
عينيك وامسح برأسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء فيمكن ان يق
ان قوله ع فان لم يكن بقي آه وان كان يلوح منه اشتراط جواز الاخذ من اللحية بعدم بقاء شيء من النداوة
في يده ولكن قوله ع اولا فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك يدل على كفاية المسح ببلة الوضوء مطلقا
فالاشتراط المذكور كانه باعتبار عدم الحاجة الى اخذ ما بقي في اللحية مع عدم جفاف اليد لا لعدم
جوازه بدونه هذا وبما قررنا ظهر ان المرسلة المذكورة يمكن ان يجعل حجة لما ذكره من الاكتفاء بالمسح ببلة الوضوء
مط لكنها لارسالها لا يمكن الاستناد اليها مع الاعتقاد بتمامية ما نقلنا عنه من التمسك بالوضوء البياني
نعم لو لم يقل احد بتمامية الدليل المذكور بناء على اطلاق الامر بالمسح في الاية الشريفة وان مسحهم عليهم السلام
بالبقية يجوز ان يكون باعتبار انه احد الافراد الواجب المخير مع كونه اخف مؤنة فلا يدل على عدم جواز
غيره واستند في عدم جواز الاستيناف بالاجماع او الشهرة العظيمة لتوجه منه هذا التعميم هنا لانتفاء الاجماع
او الشهرة هنا مع اطلاق الامر وح يصلح المرسلة المذكورة ايض للتأييد فتامل ثم ان المعروف بين الاصحاب
انه ان لم يبق نداوة يمكن المسح بها فان كان ذلك لامر حدث في ذلك الوضوء اعاد الوضوء ولا يجوز استيناف
ماء جديد وان كان ذلك لفرط الحر وشبهه بحيث كلما توضأ جف فجوز جمع منهم استيناف الماء الجديد
دفعا للحرج وفيه تامل لاحتمال الانتقال الى التيمم ودفع الحرج به وذكر العلامة في التذكرة انه لو جف ماء الوضوء

الاستيناف يمكن ان يستدل بها على عدم جوازه

جزام

للحر او الهواء المفرطين استانف الوضوء ولو تعذر ابقى من يده اليسرى ثم اخذ كفا غسل به وعجل المسح على الراس
والرجلين ولم يذكر استيناف الماء الجديد عند عدم امكان ذلك المعنى وتبعه المصنف ره ايض في الذكرى والاحوط
مع عدم امكان ذلك استيناف الماء الجديد وضم التيمم ايض ولو كان رجاء ان يكسر سورة الحر مثلا الى اخر الوقت
فالاحوط ان يؤخر الوضوء اليه ليمكنه المسح بنداوة الوضوء قوله من مائه فلو ابتل بعض منها بماء خارج وبقي تلك
البلة فلا يجوز المسح بها قوله اي في المسحين اي مسح الراس والرجلين ليظهر جريان الحكم في الراس ايض ولو
لا مكن ارجاعه الى الرجلين ايض وامكن ح جعله ايض متعلقا بكل من الحكمين اي بمسماه وبقية البلل ليظهر
من العبارة كفاية المسمى في كل من الرجلين وان كان بدونه ايض يمكن جعله متعلقا بكل منهما كما اشرنا اليه سابقا
وبما قررنا يظهر انه لو اسقط المص قوله بمسماه في الراس لكفى جعل قوله فيهما على ما حمله الش متعلقا بكل من الحكمين وان
كان ما فعله اظهر في البيان لكن عند رعاية ذلك كان الاولى التصريح بمرجع الضمير ليندفع ما ذكرنا من احتمال
ارجاعه الى الرجلين فافهم قوله لله لا لمن ولى عليه يعني ان من والى في الغسل دون المسح يدل على ان مذهبه وجوب
الترتيب في الغسل لظهورهما في ذلك اذا لم يدل دليل على خلافه وليس ذلك في عبارة المص فلا يرد وجود
الى في الاية الشريفة في الحمل مع اختياره عدم وجوب الترتيب في شيء من المسحين وذلك لوجود ما
يعارضه من الاخبار فيحمل الى فيها على انه لتحديد الممسوح لا المسح ولم يجر عادة المصنفين بايراد كلام
ما اول اعتمادا على الاخبار بخلاف ذلك في الايات والروايات فافهم قوله وهو كك فيهما اي في المسحين على
اصح القولين والقول الاخر الفرق بين الراس والرجلين وهو ايض يتشعب الى قولين كما نقله ومع ذلك
لو قال على اصح الاقوال لكان اظهر اذ الظ وجود القول بمنع النكس فيهما ايض وهو صريح المرتضى في الراس وظاهره
في الرجلين ويحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر في الغسل والمسح منعا وجوازا ولا ريب ان الاولى ح تبديل القولين
بالاقوال لتشعب الاقوال فيه جدا قوله وفي الدروس رجح منع النكس آه فيه ان ترجيح فيهما منع النكس في الراس غير ظ
وانه قال في الراس ولا يجوز استقبال الشعر فيه على المشهور مع نسبة الحكم بترجيحه له غير ظ وقال في الرجلين
ولا يجزي النكس على الاحوط فان حمل الاولوية على الاحوطية والافضلية فالامر كما نسبه اليه الش وان حملت
على انه اقوى واظهر فيدل على ترجيح المنع فيهما وربما كان فتواه في الكتابين مؤيدا للثاني كما ان ظاهره
في هذا الكتاب مؤيد للاول فتامل قوله مرتبا تاكيد لما دل عليه سابقا بلفظ ثم لظهوره في الترتيب
قوله بحيث لا يجف السابق من الاعضاء لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الموالاة في الوضوء وانما الخلاف في
معناها فذهب جماعة منهم المص ره الى انها مراعات الجفاف ثم اختلفوا فظاهر اكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق
من الاعضاء على العضو الذي هو فيه بتمامه فيكفي رطوبة البعض ونقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم جفاف شيء

الى المشهور الحكم

من الاعضاء السابقة فيجب رطوبة الكل و ذهب المرتضى وابن ادريس الى اعتبار رطوبة العضو السابق
على ماهو فيه بلا فصل فلا اعتبار بجفاف ماسبق عليه ولا رطوبته ولا يخفى ان عبارة الكتاب بدون
قوله مطلقا ينطبق على كل من المذاهب المذكورة واما قوله مطلقا فيمكن حمله على معنى جميعا وتمامها فيصير صريحا
في القول المشهور ويحتمل حمله على التعميم في السابق اى لا يجف شئ من الاعضاء السابقة اصلا و ح
ينطبق على مذهب ابن الجنيد ولا يصح الحكم عليه بالاشهرية ويمكن ان يحمل على التعميم في صورة العذر و
عدمه اى يعتبر عدم جفاف السابق ويبطل الوضوء معه سواء كان لعذر ام لا و ح فالعبارة السابقة
يحتمل كلا من المذاهب ويجب حملها على القول المشهور بقرينة ماذكره من الاشهرية وذهب جماعة
الى ان الموالاة هي ان تتابع بين الاعضاء لا يفرق بينها ثم اختلفوا وظ كلام الشيخ في المبسوط ان مجرد الاخلال
بهذا المعنى مبطل للوضوء وان لم يجف حال الاختيار ومع الاضطرار راعى الجفاف وذهب المحقق والعلامة الى
ان الاخلال بالموالاة بهذا المعنى لا يبطل الوضوء وان كان حراما مع الاختيار مالم يجف الاعضاء ثم مع رعاية
الموالاة بالمعنى الثانى هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظ كلام ابن بابويه عدمه وانه انما يبطل مع الجفاف
اذا لم يوال بهذا المعنى سواء كان لضرورة ام لا والظ موافقة ابنه ايض له حيث نقل كلام ابيه في الفقيه ولم ينكره
وذهب المص ره في الذكرى والدروس الى بطلان الوضوء مع الجفاف وان حصل الموالاة بمعنى المتابعة الا مع افراط
الحر وشبهه والظ ان مع رعاية المتابعة لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحر ونحوه ومعه لا نزاع بينهم والظ
عدم وجوب المتابعة ولا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضر الجفاف على اى وجه كان واما بدونها فالمعتبر الجفاف على
القول الاشهر فلا يبطل الوضوء الا بجفاف جميع الاعضاء السابقة ومع جفاف جميعها يبطل سواء كان لعذر ام لا
وتفصيل القول فيه في شرح الدروس لوالدى طاب ثراه **قوله** والمعتبر في الجفاف الحسى لا التقديرى فلو كان الهواء
رطبا جدا بحيث لو اعتدل لجف البلل حسا وفي كلام جمع من الاصحاب ان مراعاة الجفاف انما هو بالقياس ... لم يضر لوجود البلل ح
الى الهواء المعتدل وظ ان تأخير الجفاف في الهواء الرطب جدا لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار جدا لا يضر
لكن المص ره في الذكرى حكم بان وجود البلل حسا يكفي ولم يضر الجفاف على تقدير اعتدال الهواء وحمل كلامهم
على ان مرادهم من التقييد اخراج طرف الافراط في الحرارة وصرح ايض بانه لو اسبغ الماء بحيث لو اعتدل لجف لم يضر
وكان ما افاده متجه فيهما والله تع يعلم **قوله** وسننه السواك بالكسر وهو ماتدلك به الاسنان من العيدان
كذا في النهاية وغيرها وعلى هذا فتفسير الشارح له بالدلك تفسير لما هو المراد بالسواك ههنا واما تعميمه لغير العود
ايض مما ذكره فكانه استفاده من الاخبار كما روى في التهذيب عن السكونى عن الصادق ع ان رسول الله ص
قال التسوك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك وما روى في الكافى من سئل ادنى السواك ان تدلك

باصبعك

باصبعك والاولى عدم الاكتفاء بغير العود الا للضرورة وفي رواية على بن جعفر ع عن اخيه ع في الرجل
يستاك بيده اذا قام الى الصلوة وهو يقدر على السواك قال اذا خاف الصبح فلا باس به **قوله**
وافضله الغصن الاخضر لم اقف فيما رأينا على ما يدل على افضلية الخضرة لا في الروايات ولا في كلام
الاصحاب نعم ذكروا استحباب كونه بقضبان الاشجار كما قال في الذكرى عليكم بقضبان الاشجار
على الافضل ويدل عليه مارواه في الفقيه ان الكعبة شكت الى الله تع ماتلقى في انفاس الناس فاوحى الله
تع اليها قرى كعبة فانى مبدل لك منهم قوما يتنظفون بقضبان الشجر فلما بعث الله نبيه ص نزل عليه
الروح الامين بالسواك والظ انه لا دلالة فيه على اعتبار الخضرة واما الكلمة الاراك فلعلها في الذكرى
بفعل السلف **قوله** ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة اى قبل الغسلات الواجبة
والمندوبة للوضوء والمضمضة تمثيل للغسل المندوب وعلى هذا فالظ تقديمه على غسل اليدين ايض قال
في الذكرى والظ انه يقدم على غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس عن الصادق ع الاستياك
قبل ان تتوضاء ولو فعلوا عند المضمضة جاز ولو تداركه بعد الوضوء لقول الصادق ع في ناسيه
قبل الوضوء يستاك ثم يتمضمض ثلثا انتهى ولا يخفى انه اذا كان قبل الوضوء اى افعاله الواجبة
والمندوبة كما هو الظ من الرواية وفهم المص فينبغى تقديمه على التسمية ايض لانها من افعاله ومما ذكرنا
ظهر انه لو حكم بتقدمه على ساير افعال الوضوء كما يفهم من المتن لكان اولى وبعد ماحكم بتقدمه
على الغسلات فلو مثل الغسل المندوب بغسل اليدين على ساير الافعال حتى السواك بناء على
انه لرفع النجاسة الوهمية كما يفهم من الرواية على ما سيجئ فالاولى البدأة به لئلا تسرى النجاسة المذكورة
فتدبر **قوله** وصورتها بسم الله و بالله ظاهره افضلية ادخال خصوص و بالله عند التسمية اما
مطلقا او خصوص مانحن فيه ولم اقف على ما يدل على شئ منهما وقد ورد ههنا روايتان تضمن كل
منهما و بالله لكن مع شئ آخر احديهما صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا وضعت يدك في الماء
فقل بسم الله و بالله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين واذا فرغت فقل
الحمد لله رب العالمين والثانية ماروى عن امير المؤمنين انه كان يقول بسم الله و بالله وخير
الاسماء لله واكبر الاسماء لله وقاهر لمن في السماء وقاهر لمن في الارض الحمد لله الذى جعل من الماء
كل شئ حى واحى قلبى بالايمان اللهم تب على وطهرنى واقض لى بالحسنى وارنى كل الذى احب وافتح
لى بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء فكانه ره لما راه داخلا في كل من العبارتين الواردتين هنا
فجعله داخلا في صورة التسمية هنا وهو كما ترى فتامل **قوله** ولو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق التسمية

لكان اولى لكن لا يخفى ان المضمضة لا تنافى تقديم التسمية ... والنص ... من الذكرى ايضا وحمل الفعل لتقديم غسل اليدين ... الفصل ... او الغصن ...

فى روايات اخرى والظّ ناديها بمجرد ذلك قوله ولو نسيها ابتداء تداركها آه قال فى الذكرى ولو نسيها فى الابتداء فالاقرب التدارك فى الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما فى الاكل ولو تعمد تركها فالاقرب انه كذلك لما فيه من القرب الى المشروع انتهى ولا يخفى ضعف الوجوه التى ذكرها ثم ذكى الله حسن على كل حال اما الوارد به اذ يلى من ذلك كما هو ظ كلامهم ففيه ما فيه فتامل قوله من الى ندين هذا مع عدم تعرض بدء اليد فى الروايات على ما سيجئ للاقتصار على المتيقن كما اشار اليه فى الذكرى قوله على المشهور الظ ان المراد ان التقييد بما ذكر من الاحداث الثلثة هو المشهور وان وقع بعض عباراتهم كعبارة المتن مطلقة واما التصريح بتعميم الحكم فلم اقف عليه فى كلام احد وليس المراد ما يتوهم العبارة ان الغسل مرتين على ما ذكر هو المشهور ليكون مقابل المشهور ما نقل من القولين اذ لا شهرة فى الغسل مرتين فى الثلثة بل المشهور كما نقله عن النفليه ما نقله من التفصيل الذى قطع به فى الذكرى بل قال فى المعتبر انه مذهب فقهائنا والكثر اهل العلم فلا تغفل قوله وهو الاقوى اى ما نسبه فى النفليه من التفصيل الى المشهور هو الاقوى اما فى البول والغايط فلصحيحة الحلبى فى التهذيب وحسنته بابراهيم بن هاشم فى الكافى قال سالته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها فى الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغايط وثلث من الجنابة واما فى النوم فلما رواه فى الكافى عن عبد الكريم بن عتبة قال سالت الشيخ عن الرجل يستيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده فى الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدرى اين كانت يده فليغسلها فان ظاهرها كفاية مطلق الغسل فيحصل بالمرة وهذه الرواية فى التهذيب ايضا فى الموثق عن عبد الكريم هكذا قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدرى حيث باتت يده من النوم مرة ومن الغايط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا لكنها تدل على المرتين فى البول ايضا ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل المرتين فى البول على الاستحباب هذا واما القولان الاخران فلم اقف لهما على ماخذ وكان المص قاس النجاسة الوهمية على العينية فنات الكتفى فيها بالمرة مطلقا وتارة اعتبر المرتين مطلقا كما اختلف فتواه فى العينية ولا يخفى ضعفه فتامل قوله ويكون الغسل قبل ادخالهما الاناء هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون اشارة الى تخصيص الحكم بما اذا توضأ من اناء يمكنه الاغتراف منه فلو توضأ من نهر او مصنع او اناء لا يمكنه الاغتراف منه لم يستحب كما ذكره جماعة من الاصحاب وجههم

ان الاقتصار

ان الاقتصار على مورد الرواية الاولى والثانية على ما فى الكافى واما الرواية الثانية على ما فى التهذيب وكذا الرواية الثالثة لا اختصاص لها بما ذكر وكون علة الغسل توهم النجاسة لو سلم باعتبار الرواية الثانية فلا دليل على انحصار العلة فى تنجيس الماء بل يحتمل ان يكون محض توهم تنجيس الاعضاء فيستحب الغسل لذلك وان كان فى الكثير والجارى الا ان يفرض انه اذا توضأ بهما غمس يديهما للاغتراف الى الزند لئلا يبقى ذلك التوهم ولا يحتاج الى غسل آخر ثم بعد تسليم هذا كله ينبغى التخصيص بالقليل الذى يمكن الاغتراف منه سواء كان فى الاناء او غيره دون الجارى والكثير وان كان فى الاناء ولا وجه للتخصيص بما فى الاناء وثانيهما ان لا يكون الغرض التخصيص بما ذكر بل المراد انه اذا كان وضوءه مما يمكن الاغتراف منه فينبغى ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما فيه ويكون ذكر الاناء على سبيل التمثيل وعلى هذا لا يرد عليه قوله ولا يعتبر كون الماء قليلا لو سابقه على الاحتمال الاول الذى ذكرنا فالمراد بهذا انه يختص الحكم بما اذا توضأ من الاناء الذى يمكن الاغتراف منه لانه مورد الخبرين كما ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذى فى الاناء قليلا فلو كان كثيرا ايضا استحب الغسل لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره لان المتعارف فى الاناء ان لا يسع الكر والظ حمل الالفاظ على الافراد المتعارفة لولا نها ولو حمل على الوجه الثانى فالمراد انه فى استحباب الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا بل يستحب فى الكثير ايضا لاطلاق النص خلافا للعلامة اما لظ مورد الخبرين او بناء على جعل العلة هى توهم تنجيس الماء ولا يجرى فى الكثير فتامل قوله بعد تمام الغسلة الاولى فلو صب على عضو غرفتين ثم غسله بهما او صب غرفة وغسل بعضه ثم صب غرفة اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنية اما لو غسل نصفه مرتين ثم غسل النصف الاخر كذلك فلا يبعد ان يكون من التثنية فتامل قوله والموجود فى النصوص وهو ما رواه فى الكافى والتهذيب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابى الحسن الرضا ع قال فرض الله على النساء فى الوضوء ان يبدون بباطن اذرعهن وفى الرجال بظاهر الذراع وروى مثله فى الفقيه ايضا مرسلا عنه ع قوله من غير فرق فيهما بين الغسلتين وفيه تامل فان الرواية لا تدل الا على رجحان بدأته بالظ وبدأتها بالباطن وعند الابتداء بها كذلك فى الغسلة الاولى يتحقق هذا المعنى فالحكم برجحان ذلك فى الغسلة الثانية ايضا لا بد له من دليل اخر اذ لا دلالة لها على رجحان ذلك فى كل غسلة نعم لا يبعد ان يقال باولوية الابتداء فى كل غسلة كذلك بمجرد احتمال العموم فى الرواية والله يعلم قوله ومع ذلك لا يعتد بما وقع من الافعال بدونها

فالشك فى النية يرجع الى انه هل شرع فى الوضوء ام لا وبهذا صدق الشك اى الشك المذكور
وهو الشك فيه فى اثنائه واما لو لم يحمل الشك فيه على الشك فى النية بل على ظاهره مما اشار اليه
الشارح من المعنيين فلا يتصور وقوعه فى الاثناء كما ذكره قوله والشاك فيه بالمعنى المذكور فيه
اشارة الى وجوب حمل هذا الكلام ايضا على الشك فى النية اذ لو حمل على الشك فى انه هل توضأ او هل
شرع فيه فمع قطع النظر عن عدم امكانه مع فرض انه بعد الفراغ والعلم به كما هو ظاهر العبارة
كما اشار اليه الشارح فى الاثناء لا يصح الحكم بعدم الالتفات اذ من شك انه هل توضأ ام لا او
شرع فى الوضوء ام لا فالاصل عدمه ويجب عليه ابتداء الوضوء فافهم قوله كما لو شك فى غيرها
من الافعال فيه اشارة الى انه لا وجه لتخصيص الشك فى النية بالذكر بل حكمه حكم الشك
فى ساير افعاله من انه فى اثناء الوضوء يأتى به وبما بعده وبعد الفراغ لا يلتفت اليه كما يذكره
بعد ذلك لكن النية لما كانت اول الافعال فالاتيان بها وبما بعدها فى صورة الشك
فى الاثناء هو استيناف الوضوء بخلاف ساير الافعال فيتوهم فرق بينهما ولا فرق
فى الحقيقة فتدبر قوله يأتى به وكذا بما بعده لئلا يفوت الترتيب وكان عليه ان يذكره
او ان لا يتعرض لما ذكره من حكم الجفاف ايضا اعتمادا على ما ذكره سابقا من وجوب الترتيب
والموالاة فتفطن قوله بعد انتقاله عنه وفراغه منه ظاهره انه تفسير للانتقال عنه بمجرد الفراغ
منه فلا يعتبر فيه شيء اخر ويؤيده الحكم فى الشك فى النية بعدم الالتفات بعده اذ الظاهر منه
البعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه فى الدروس والذكرى يدل على اعتبار امر زايد على الفراغ
حيث قال فى الدروس لو شك فى فعل او فى النية وهو بحاله اتى به ولو انتقل عن محله
ولو تقديرا لم يلتفت وقال فى الذكرى لو شك فى الوضوء وهو على حاله تلافى المشكوك
فيه مراعيا للترتيب والولاء لاصالة عدم فعله ولرواية زرارة عن ابى جعفر عليه السلام اذا كنت
قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لا فاعد عليها وعلى جميع ما شككت فيه فاذا
قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى فى الصلوة او غيرها وشككت فى شيء مما
سمى الله عليك وضوءه فلا شيء عليك وهذه كما ترى تدل على المطلوب تدل على عدم اعتبار الشك
بعد الانصراف وذكر القيام والقعود يبين الحال نعم لو طال القعود فالظاهر الحاقه بالقيام
لمفهوم قوله وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى انتهى ويمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد الفراغ
ببعض الروايات كموثقة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه

شككت فيه

كما هو رواية بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه
حين يشك ورواية زرارة وان كانت صحيحة وهاتان الروايتان لا يصلحان لمعارضتها من حيث
السند لكنها لا تخلو عن اجمال لاحتمال ان يكون القيام والفراغ والصيرورة الى حالة اخرى كل منها مفسرا للاخر
ويكون المراد التعبير عن الفراغ بعبارات مختلفة والله تعالى يعلم قوله والحكم اى اصل حكم الشك
فى الاثناء وبعده منصوص متفق عليه وان كان فى معنى البعد ما اشرنا اليه من الكلام وحكم فى
المدارك بان عدم الالتفات الى الشك فى شيء من افعال الوضوء بعد الانصراف من افعاله وان لم
ينتقل عن محله اجماعى ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وصحيحة ابنه بكير وحكم بان صحيحة
بكير اوضح دلالة فانها صريحة فى عدم الالتفات الى الشك بعد اكمال الوضوء وان لم يحصل الانتقال
الى حالة اخرى ولعل ما نقلناه عن المصنف فى الدروس والذكرى يخدشه والله تعالى يعلم قوله والشاك فى
الطهارة فيه تنبيه على عدم اختصاص الحكم بالوضوء وجريانه فى مطلق الطهارة ثم الظاهر من كلامهم ان حكم
الظن فى المسئلتين حكم الشك فظان الطهارة مع تيقن الحدث محدث وبالعكس وقد اورد على هذا
المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين ينافى اليقين بالنقيض الاخر فكيف يمكن اجتماع
الشك فى الطهارة مع تيقن الحدث وبالعكس والجواب كما افاده والدى طاب ثراه فى شرح الدروس
ان المراد بتيقن الحدث اليقين فى الحال بوقوع حدث فى زمان سابق كالغداة وبالشك فى الحال
ايضا بحدوث طهارة بعد ذلك الزمان وكذا فى العكس ولا ريب ان اجتماع اليقين والشك بهذا
المعنى مما لا شك فى امكانه لعدم تناقض متعلقهما لاختلاف الزمان وقال المصنف فى الذكرى قولنا
اليقين لا يرفعه الشك لا نعنى به اجتماع اليقين والشك فى الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان
الشك فى احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذى كان فى الزمان الاول لا يخرج
عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء ما كان فيؤل الى اجتماع الظن والشك فى
الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات انتهى ولا يخفى ما فيه فان الشك
باحد النقيضين بالنقيض الاخر كما ينافى اليقين به ينافى الظن به ايضا فكيف يمكن اجتماع الظن والشك فى زمان
واحد ولعل مراده بالشك الوهم وغرضه ان اليقين فى زمان والشك بعده وبهذا يندفع الاشكال
لكن مع ذلك اشار الى وجه ترجيح حكم اليقين السابق على الشك اللاحق وهو ان الاصل بقاء
ما كان ففى الحال مقتضى اليقين السابق مظنون ومقتضى الشك اللاحق موهوم فيرجح الظن
على الوهم وفيه انه اذا وقع الشك بالنقيض الاخر فى الزمان اللاحق بمعنى احتمال وقوعه على السواء

فى الطهارة الشك

كما يأتى فى اليقين

وعلم وقوعه

فبعد ذلك لا يبقى لنا ظن في الحال ببقاء النقيض الا ان ... اليقين في الان الاول بل يصير بقاؤه وعدم بقائه مشكوكا متساوي الطرفين فترجيح اليقين على الشك ليس باعتبار انه يستقر الامر بعدهما على الظن والوهم بل باعتبار الاخبار كقوله ع في صحيحة زرارة لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر ونظائره مما ذكرنا كل الظهور اذا اجرى الكلام في مسئلة اليقين باحدهما مع الظن بالآخر فان حكمهما عندهم حكم اليقين والشك كما اشرنا اليه هنا وقال صاحب المدارك ره في رفع الاشكال المذكور ان المراد بالحدث ههنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك ويتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى ره وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما يجعل وقت اليقين وقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فلا اعتماد في الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر مما لا اثر له فتامل قوله لتكافؤ الاحتمالين ومع تكافؤهما لا يقين بالطهارة فلا يجوز له الدخول في الصلوة ولا غيرها مما هو مشروط بالطهارة اذ مع الاشتراط لا بد في الدخول في المشروط من العلم بحصول الشرط ولذلك ترى من خالف في هذه المسئلة وحكم بالبناء على الحالة السابقة او ضدها يثبت كونها متطهرا في كل صورة لم يحكم فيها بالحدث ولم يجوز احد منهم الاكتفاء باحتمال الطهارة فالمراد بالحكم بكونه محدثا ان حكمه حكم المحدث في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهارة او توسع في اطلاق الحدث على تلك الحالة التي فيه المانعة شرعا من الدخول في الصلوة ونحوها فتامل قوله انه لم يستفد من الاتحاد والتعاقب الخ يعني ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا لتكافؤ الاحتمالين انما هو اذا لم يستفد من القراين الخارجة كالاتحاد والتعاقب مع العلم بالحالة السابقة حكما آخر ولا فيتبع ما يستفيده لكنه يخرج عن مسئلة الشك الا بحسب ابتدائه والمراد بالاتحاد استوائهما في العدد واتحادهما فيه كحدث وطهارة او حدثين وطهارتين وبالتعاقب كون الطهارة عقيب الحدث رافعة له لا تجديدا والحدث عقيب الطهارة ناقضا لها لا حدثا بعد حدث اذ لا شك بهما مع العلم ان مع العلم بالحالة السابقة يحصل له اليقين بمثل الحالة السابقة من الطهارة او الحدث قوله ولا فرق بين ان يعلم حاله اي في موضع النزاع وهو ما اذا لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما آخر واما معه فلا ريب في الفرق بين الصور الثلث وهو ظ قوله وان كان محدثا فقد علم انتقاله عنه الخ اورد عليه انه يمكن اجراء مثله في الصورة الاولى ايضا فيلزم ان يحكم فيها ايضا بالطهارة وذلك

بان يقال ان الطهارة المفروضة رافعة للاحداث السابقة على الطهارة والحدث المفروضين قطعا بمعنى ان ارتفاعها بعدها معلوم قطعا لانها اما تجديدية او رافعة وعلى التقديرين لا يبقى لتلك الاحداث اثر بعدها وشك في انتقاضها بالحدث لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطهارة وكذا يمكن اجراء مثله في صورة عدم العلم بالحالة السابقة ايضا فيلزم ان يحكم بالطهارة فيها ايضا بعين ما ذكرنا فتامل قوله اما اللاحق المتيقن وقوعه فلا لا بد ان اللاحق وان كان وقوعه متيقنا لكن تاثيره لكن غير متيقن لجواز ان يكون عقيب الحدث والحدث بدون يتيقن التاثير لا اثر له فلا يحتاج الى رافع يقينا لانا نقول الحدث المذكور ان كان مؤثرا فلا كلام وان لم يكن مؤثرا فذلك بان يكون عقيب الحدث ثم الحدث السابق مؤثر وعلى التقديرين فحصول اثر الحدث عند صدور الحدث الثاني متيقن فلا بد له من رافع يقينا وليس اذا الطهارة المفروضة يجوز توسطها بين الحدثين الا انه لا يعتبر ولا مثل هذا اليقين المتعلق بالامر المردد فيه بل انما اعتبروا تعلق اليقين بامر متخصص كالحدث في الصورة الاولى والطهارة في الصورة الثانية لكن التفرقة عن الاشكال الخ فان صحت يتم الدليل ويندفع جميع ما اورد عليه هذا وقد اورد نظير هذا الاشكال على الشق الاول ايضا فان الطهارة السابقة وان انتقضت بالحدث المفروض الا ان الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بد من العلم بناقضها وهو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها ولعل الشارح لم يتعرض لهذا الايراد اما لظهور ان المدعى في الشق الاول حق على المختار ولا يهمه بيان فساد دليله واما لانه يمكن تتميم ما ذكره في الشق الاول بما ذكره الشارح من الدليل على مختاره بان يقال ان الطهارة المفروضة وان كانت متيقنة الوقوع لكن الحدث ايضا متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يصح الحكم بالطهارة كما ذكرنا وظ انه لا يجري مثل هذا في الشق الثاني فتامل قوله ولو كان المتحقق طهارة رافعة اي علم ان الواقع منه طهارة رافعة اي من شانها الرفع ولذا اضاف اليه القول بان المجدد لا يرفع اي ان الطهارة الواقعة بقصد التجديد لا يرفع اذا ظهر كونه محدثا قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب وعدم كفاية قصد القربة واما اذا علم انها كانت رافعة للحدث بالفعل فلا حاجة الى ضم القول المذكور لظهور فرق بينه وبين ما ذكره بعده بقوله او قطع بعدم اي عدم كونه مجددا اذ لا تفاوت بين القطع بكونها رافعة للحدث بالفعل او عدم كونها مجددة الا بالعبارة وهذا بيان لما اشار اليه بقوله انه لم يستفد من الاتحاد ايضا والتعاقب حكما آخر فان في الفرضين يعلم التعاقب ولا بد من ضم العلم بالاتحاد ايضا ليلزم منهما مع العلم بكون الحالة السابقة الطهارة كونه متطهرا وانما لم يشترط العلم

اذ نعلم منه وقوعها بعد الحدث وانما لم نفرض العلم بكونها رافعة بالفعل لئلا يحتاج الى ضم القول المذكور

بالاتحاد اعتماداً على ما ذكره سابقا او لانه فرض المسئلة هٰهنا فى العلم بطهارة واحدة وحدث
واحد كما هو ظاهر ها فلا حاجة الى فرض الاتحاد ايضا فتأمل قوله وقلنا بان المجدد لا يرفع
هذا اذا كان الشك منا واما اذا كان من غيرنا فيعتبر قوله ومذهبه لا قولنا فتفطن قوله
وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة متمسكا بان الطهارة والحدث المعلومين
قد تعارضا وتساقطا فيرجع الى الحالة السابقة اذا كانت معلومة ووجه ضعفه بل بطلانه
انه قد تبين بما نقله عن القائل بالقول الثانى حصول العلم بانتقاله عن الحالة السابقة قطعا
فلا معنى للحكم باستصحابها وهذا القول اختاره العلامة فى التذكرة والقواعد والمختلف لكن فرض
العلم بالاتحاد والتعاقب ومعه يتم ما ذكره ولكن فى حكمه بالاستصحاب مسامحة والمراد انه يحكم عليه بمثل
الحالة السابقة واما ما اورد عليه من انه على ما فرضه لا يبقى الشك بل يؤل الى اليقين فامره سهل اذ
يكفى فى ايراده فى مسئلة الشك ابتداء كما اشار اليه الشارح وان كان بعد التأمل يحصل اليقين وقوع الشك م
كما يوردون فى مسئلة الشك فى مبدأ السعى فرض علم الزوجية او الفردية وهو على الصفا او المروة
مع عدم بقاء الشك هناك ايضا بعد التأمل فتأمل قوله بمقاديم بدنه اذ الظاهر من الاستقبال والاستدبار
الواقع فى الروايات هو ذلك وربما حمله بعضهم على الاستقبال بالعورة فيرد المنع بتجويزهما لشيء وليس
وعبارة المص فى الالفية ايضا توهم ذلك حيث قال ويجب على المتخلى ستر العورة وانحرافه عن القبلة
بها وقد تصدى الشارحان لتوجيهها وتصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح الشرح
قوله مع التعدى للمخرج اى عنه واعلم انه ليس فى اخبارنا الواردة بجواز الاستنجاء بالاحجار ما
يدل على التقييد بعدم التعدى لكن العلامة ره فى التذكرة ادعى انه مع التعدى عن المخرج
لا بد من الماء اجماعا وكذا المحقق فى المعتبر واستدل عليه ايضا بما رواه الجمهور عن النبى صلعم انكم
كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار ثلط البعير اذا القى بعرا رقيقا
كذا فى الصحاح وبقوله صلعم يكفى احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة قال صاحب المدارك ينبغى
ان يراد بالتعدى وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليها ولا يصدق عليه الا انها اسم الاستنجاء
وذكر جماعة من الاصحاب ان المراد به تجاوز النجاسة عن المخرج وان لم يتفاحش وهو بعيد
انتهى ولا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يبعد حمل التعدى على ما ذكره صاحب المدارك
اذ تحقق الاجماع فى غيره غير معلوم ويؤيده الرواية الثانية من الجمهور ايضا واما الرواية الاولى فحملها
على التعدى بهذا المعنى بعيد لكنه ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجميع فلا بد من حملها على الاستحباب

ومعه فعلى

ومعه فعلى اى معنى جملت لا حجة فيما فى هذه المسئلة هذا واما ما ذكره الشارح فى تفسير التعدى
فيمكن حمله على ما ذكره صاحب المدارك بان يحمل التجاوز عن الحواشى على التجاوز عنها مما
لا يعتاد ويمكن ان يحمل على واسطة بين ما ذكره صاحب المدارك وما نقله عن الجماعة ان حمل
كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج فى الجملة ولو الى الحواشى ويمكن حمل كلامهم ايضا على التجاوز
عن حواشى المخرج فينطبق على الواسطة المذكورة فتأمل قوله قالعة للنجاسة فلا يجزى ما لا
يقلعها كالصيقل والرخو كالفحم قوله ابكار لا حاجة الى ذكره بعد قوله طاهرة لكن قوله طاهرة
كانه اضافة من الشارح فليس فى المتن الا اهماله اشتراط الطهارة او على تقدير ان يكون طاهرة
من المتن كما رسم عليه فى بعض النسخ فلعل ذكر الابكار بعدها لورود فى النص بخصوصه واما الطهارة
فلم يرد بها نص ولكنهم ادعوا الاجماع على اعتبار الطهارة قوله او بعد تطهيرها اى اذا استعملها
غير الاول او هو مرة اخرى واما لو حمل على العموم فينافى ما يذكره من اعتبار العدد فى ظاهر النص
الا ان يحمل على مذهب من لم يعتبر العدد ويكتفى بذى الجهات الثلث فتدبر قوله ولو لم يجس
كالمكملة للعدد وعلى هذا فبعد نقاء المحل بواحدة يكفى تكرار الثانية ان لم نقل باعتبار العدد
والا فيجب ثالثة ولو مثلها من مكملة للعدد لغيره اوله فى وقت اخر وقوله من غير اعتبار الطهر
اى التطهير والا فهى طاهرة فافهم قوله ان لم ينق المحل بها طاهرة كما فعله فى شرح الالفية انه بيان
الشرط المحذوف المستفاد من قوله فصاعدا حيث قال اى فاصعد عن الثلث صاعدا
ان لم يحصل النقاء بها فانتصابه بالمصدرية لفعل محذوف والفاء هى الداخلة على جواب الشرط
مثلها فى قولهم فقط انتهى ويمكن ان يحمل قوله فثلثة احجار فصاعدا على الاطلاق اى وان
شئت فاصعد او فامسح صاعدا عنها وانه اذا بلغ الثلثة فيصعد او يمسح صاعدا عنها
اى يجوز ذلك ويكون قوله ان لم ينق المحل بها اشارة الى وجوب التصاعد على التقدير المذكور
وقال فى النهاية وفيه لا صلوة لمن لم يقرأ بام الكتاب فصاعدا اى فما زاد عليها كقولهم اشتريته
بدرهم فصاعدا وهو منصوب على الحال تقديره فزاد الثمن صاعدا وظاهر انه لا حاجة الى
تقدير شرط لكن كان تقدير الشرط فى الكتاب الموافق اظهر واولى ومنه الحديث الذى نقل اى وان
شاء فيصعد صاعدا ثم لا يخفى انه على اى تقدير جعل نصبه على الحالية كما فعله فى النهاية اظهر
من المصدرية التى ذكرها الشارح هذا وذكر ابن الحاجب فى شرح المفصل ان صاعدا فى قولهم
اخذته بدرهم فصاعدا انما جعل حالا عن محذوف لانه لا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا

في معنى ولا على المفعول معنى اذ الصاعد هو الثمن وليس المراد انك اخذت الثمن والمثمن
ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ المثمن بدرهم وزايدا انما المعنى ان المثمن ذو اجزاء ما خوذ
بعضه بدرهم وبعضه بما زاد عليه وفيه تامل لانه اذا كان المعنى ما ذكره يصح جعل المعنى انه
اخذ المثمن بدرهم وزايد فكيف نفاه اولا فالظاهر ان عدم جعلهم عطفا على الدرهم بناء
على ترجيح الحالية على العطف على المحل في مثله ثم ما ذكره من المعنى تعسف اذ كثيرا ما يستعمل
هذه العبارة فيما لا يكون الامر على ما ذكره بل المراد مجرد احتمال الزيادة فكان التقدير فيه فيذهب
الثمن صاعدا اى يحتمل كونه كذلك اى زايدا على الدرهم او التقدير فيه على وفق ما نقلنا عن
شرح الالفية فان لم يكن بدرهم فيذهب صاعدا اى يكون زايدا عليه ولا يحتمل النقيصة لكن
المحققين منهم كنجم الائمة وغيره جعلوا المعنى في هذا التركيب ما نقلنا عن ابن الحاجب فلعل
الاصل فيه ما ذكره ثم صرف عن ذلك واستعمل فيما ذكرنا وكانهم انما حملوه على ما ذكروه لا على
كون الاخذ بدرهم وزايد وان لم يكن ذا اجزاء لرعاية ظاهر الفاء لانه لا يعطف بعض الثمن
على بعض بالفاء لانها تؤذن بالتعقيب ولا تقدم لبعض اجزاء الثمن على بعض ولذا لا يقع
بدرهم فنصف فلا بد من جعل المثمن ذا اجزاء على ما ذكروه لكنه مع ذلك لا يتعين للحالية
بل يمكن العطف على محل الدرهم ويكون الفاء اشارة الى ما ذكروه من اخذه بالتدريج فكان الوجه
في مصيرهم الى الحالية ما ذكرنا من ترجيحهم الحالية بل يمكن العطف على المحل فيه فتامل ثم يعتبر
استعمال الثلثة وعدم النقاء بها لا يعتبر عدد بل ما يحصل به النقاء كما صرح به في شرح الالفية
قوله غير المحترمة كالمطعومات وكذا العظم والروث للنهي عن الاستنجاء بهما معللا بانهما زاد
اخوانكم من الجن والاستثناء باعتبار حرمة الاستنجاء بها وان افاد التطهير فيما يتصور فيه
الا قلع النجاسة كما اختاره في شرح الارشاد والالفية اذ لا منافاة بينهما وذهب جمع من الاصحاب
الى انه لا يفيد التطهير ومن المحترم ما يوجب استعماله عمدا فيه الكفر والارتداد كجميع ما كتب
عليه شيء من اسماء الله تعالى والانبياء عليهم السلام او شيء من القرآن والحديث ونحوه وكذا التربة
الحسينية على مشرفها السلام فما كان من هذا القسم فالظاهر ان استعماله لا يفيد التطهير كيف
وهو موجب للكفر والتنجس الا اذا وقع جهلا باصله وصرح جماعة بافادته التطهير واختاره
الشارح في شرح الارشاد والالفية واطلق بعضهم عدم طهر المستجمر بها وبعضهم اجزاؤها وفي
شرح الالفية حكم بعدم جودة شيء منهما ويمكن توجيه الاطلاق الثاني بان افادتها التطهير من
الحاجب من ذهاب المحققين فيه الى العطف على المحل لا ما ذكره ابن الحاجب فتامل لحه

بل ذكر ابن هشام في مغني اللبيب العطف على المحل نحو ليس زيد بقائم ولا قاعدا بالنصب وما جائني من امراة ولا رجل بالرفع وذكر فيه ثلثه شروط عند المحققين احدها امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم وما جائني من امراة ان يسقط الباء ومن فتنصب فترفع قال وعلى هذا فلا يجوز مررت بزيد وعمرا خلافا لابن جني لانه لا يجوز مررت زيدا ولا يخفى ان في المثال المذكور ايضا لا يجوز اسقاط الباء ونصب الدرهم فهو

هذه النجاسة لا ينافي تنجيسها بنجاسة الكفر فتامل قوله ويستحب التباعد هذا اذا كان في الصحراء
وامثاله في البنيان فالظاهر انه يكفي دخوله في بناء لا يرى فيه كما صرح به في الذكرى ويمكن حمل التباعد على التباعد
عن النظر ويمكن جعل قول الشارح بحيث لا يرى ايضا اشارة اليه فافهم قوله مقدما للاحجار لما فيه من الاحتراز
عن مباشرة اليد للنجاسة والتصريح به في الرواية التي هي مستند الجمع وهي مرفوعة احمد بن محمد عن ابي
عبد الله عليه السلام قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء قوله مبالغة في التنزيه اى
تنزيه المحل اذ التنزيه مع المطهرين ابلغ من احدهما ويمكن ان يجعل المبالغة في التنزيه باعتبار رعاية
تنزيه اليد من مباشرة النجاسة لكن هذا يحصل باستعمال الاحجار فقط ايضا كما ان ما ذكره ثانيا
من ازالة العين والاثر يحصل بالماء وحده ايضا فهو في الحقيقة تعليل للابتداء بالحجر فيما يجزي فيه ذلك
وهو غير المتعدي فعلى هذا لك ان تجعل العلة مجموع الامرين لتسلم عن المناقشة والتمسك بمثل
هذه التعليلات من غير تعرض للاخبار مع وجودها مما لا يعجبني لكن الشارح كثيرا ما يفعل ذلك والله
اعلم قوله ولازالة العين والاثر اشارة الى ما ذكروه من انه يكفي في الاستجمار ازالة العين وان
بقي الاثر ومع التعدي لا بد من الغسل المزيل للعين والاثر والمراد بالعين ظاهر واما الاثر فقد اختلف
كلامهم في تفسيره فقال بعضهم المراد منه ما يتخلف على المحل بعد مسح النجاسة وتنشيفها وذكروا
انه غير الرطوبة لانها من العين وهذا المعنى لا وضوح له وعلى تقدير تحققه لا دليل على الحكم بوجوب
ازالته الا ان لا يصدق النقاء والذهاب والغسل الوارد في الروايات قبل زواله ويشكل الحكم
بالاكتفاء بزوال العين في الاستجمار لوجوب النقاء والذهاب في العرف يختلف بالنسبة الى المسح والغسل
ففي المسح مطلق النقاء والذهاب لا يطلق في الغسل وبعضهم فسر الاثر باللون وتمسك في وجوب ازالته
بانه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهري يقوم به والانتقال على الاعراض محال فوجوده
دليل على وجود العين فيجب ازالته وفيه اولا النقض بالرائحة لجريان الدليل فيها مع انه لا يجب ازالتها
عندهم الا ان يقال انها خرجت بدليل خارج من الاجماع والاخبار ولا يلزم منه خروج ما لا دليل فيه كاللون
وثانيا ان امتناع انتقال الاعراض لا يدل على وجود العين مع وجود اللون لجواز ان لا يكون هذا اللون هو
اللون القائم بالعين بل يكون لونا آخر مثله حدث بالمجاورة بل الظاهر ذلك لبعد ان يبقى في الحناء مثلا
بعد غسله مرارا كثيرة والمبالغة في ازالة عينه ما احاط بجميع سطح اليد مثلا احاطة اللون وثالثا
ان الظاهر من الانقاء والذهاب الوارد في الروايات هو الانقاء والذهاب عرفا والظاهر ان الانقاء والذهاب
عرفا قد يتحقق مع بقاء العين ح اذ المعتبر زوال العين عرفا لا زوال كل ما قام الدليل على وجوده

الا ان يقال ان النقاء والذهاب

اللون فلهو ذلك ولا هو وجود الدليل على بقائه

منها او رابعا انه لو وجب ازالة اللون لكونه دليلا على بقاء العين فوجب ازالته في صورة التمسح ايضا الا ان
يتمسك بما ذكرنا من الفرق ثم ان في الازالة في المسح والغسل وقال المص ره في الذكرى في بحث الاستنجاء
بالاحجار ولا عبرة بالاثر كاللون والرايحة بخلاف الرطوبة وهو يوهم ان الرايحة من الاثر مع ان كلامه في الدروس
صريح في خلافه حيث ذكر انه يجب غسل مخرج الغايط مع التعدي حتى يزول العين والاثر وانه لو لم
يتعد اجزاء ثلث مسحات بجسم طاهر مزيل للعين لا الاثر ثم قال ولا اعتبار بالريح فيهما فالظ ان مراده
في الذكرى انه لا عبرة بالاثر كما لا عبرة بالرايحة وما ذكره الش ره في شرح الدروس والارشاد من بعد هذا التوجيه لما
عرفت من عدم اشتراط زوال الرايحة بما هو اقوى من الاحجار مما لا نظهر له توجيه وكان ان بعد ما عرفت عدم
اعتبار الرايحة في الماء الذي هو اقوى فلا حاجة الى ذكر عدم اعتبارها في الاحجار التي هي اضعف فيبعد حمل الكلام
عليه ولا يخفى ان الامر فيه سهل سيما ان عدم اعتبار الرايحة في الماء انما ذكر في الذكرى بعد هذه العبارة على انه يمكن ان يق
ان في نفس العبارة باعتبار التشبيه اشارة الى الظهرية عدم اعتبار الرايحة فيها وذلك لما ذكر من عدم اعتبارها
في الماء الذي هو اقوى ومع هذا فلا استبعاد في ذكره ايضا ولا يجب حمل الكلام على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار
كما لا عبرة بالرايحة فيها على ما حمله حتى يستبعد ما ذكره بل يمكن حمله على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرايحة
اصلا اي لا فيها ولا في الماء وح لا استبعاد اصلا فتامل قوله ويمكن تاديه بدونها اي بما يحصل به ازالة العين
وان لم يبلغ الثلثة لحصول الغرض وهو ما ذكر من التنزيه وازالة العين والاثر ولا يخفى ان ما يستفاد
من عبارة المص اوفق بما نقلنا من الرواية حيث يستفاد منها الاتباع بالماء بعد ثلثة احجار التي هي المطهرة
غالبا نعم اذا لم ينق المحل بها ففي دلالة الرواية على استحباب القدر المطهر مع الاتباع بالماء مناقشة لكن
في هذه الصورة لانه لا مناقشة للش مع المص رحمهما الله تعالى وهل المستحب الاتباع بالماء مطلقا او بما يزول
به الاثر بعد زوال العين بالحجر او بما يكفي لازالة العين والاثر جميعا وان لم يضم معه الحجر الرواية لا تدل الا على
الاول وعلى ما ذكره الش من العرض لا بد من الثاني وظ عبارة المص هو الثالث فتامل قوله وترك استقبال جرم النيرين
خص الحكم بالاستقبال لاختصاص النصوص به وصرح العلامه في النهاية بعدم كراهة الاستدبار وقال الش
في شرح الارشاد لا يكره استدبارهما مع احتمال المساواة لهما في الاحترام انتهى وفي الفقيه نقل خبرا من سئل
في النهي عن استقبال الهلال واستدباره قوله الشمس والقمر بالفرج فلا كراهة مع تحريف الفرج وان استقبلهما
بوجهه ومقاديم بدنه بخلاف ذلك في القبلة على ما سبق ولا يبعد اختصاص الكراهة بما اذا لم يكن حايل من سحاب
او ستر ونحوه قوله لاطلاق الخبر وهو مرفوعة عبد الحميد بن ابي العلا او غيره قال سئل الحسن بن علي عليه السلام ما حد الغايط
فقال لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ولا يستقبل الريح ولا يستدبرها وظ الا الاطلاق فيهما بل صريح

موردها الغايط

موردها الغايط نعم يمكن ان يق بشمول الحكم للبول ايضا بناء على ان المفسلة فيه اشكل ويحمل الخبر على
انه من باب الاكتفاء الا ان يحمل الغايط على معناه اللغوي اي المكان المنخفض ويراد به ما يراد
للحدث وح ما ذكره الش من الاطلاق متجه وكيفما كان فتخصيص جماعة من الاصحاب منهم الشيخ والمحقق والعلامة
الحكم بالبول نظرا الى اختصاص العلة وهي خوف الردة مع عدم ذكر العلة في الرواية واستنباطهما بمجرد المناسبة
والاعتبار غريب جدا وكذا تخصيصهم الكراهة بالاستقبال نظرا الى العلة مع ورود الاستدبار ايضا
في الرواية والمص ره هيهنا وان اطلق الحكم بالنسبة الى البول والغايط لكنه خص بالاستقبال كما في النيرين
واضاف الش الاستدبار ردا عليه قوله وان قيد في غيره هذا التقييد في كلام جماعة من الاصحاب كما اشرنا
اليه وكذا في كلام المص في البيان واما في الذكرى والدروس فاطلق كما هنا واضاف الاستدبار ايضا
قوله حذرا من وصول الرايحة الخبيثة الى دماغه هذا خلاف ما يشاهد من الناس فانهم يكشفون
الراس في الروايح المنتنة ثم لو صح التعليل فينبغي ان يحمل على انه بيان لبعض علل الحكم بعد العلم
به من خارج والا فالحكم بالاستحباب الشرعي بمجرد هذا التعليل كما ترى على ان الحذر المذكور لا يتوقف
على خصوص التغطية بل يحصل بسد الفم والانف باللثام ونحوه بوجه اقوى وقال المفيد ره في المقنعة
وليغط راسه ان كان مكشوفا ليامن بذلك من عمل الشيطان ومن وصول الرايحة الخبيثة الى دماغه
وهو سنة من سنن النبي صلعم وفيه اظهار الحيا من الله تعالى لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه
انتهى وفيه تصريح بكونه سنة من سنن النبي صلعم وح لا تضر للمناقشة في بعض ما ذكره من العلل وما
ذكره من الامن بذلك من عمل الشيطان كانه مضمون حديث والا فليس له وجه استنباط عقلي هذا
وظ كلام الشيخ ره في التهذيب انه حمل تغطية الراس على التقنع حيث قال بعد ما نقلنا من عبارة
المقنعة فاما ما ذكره من تغطية الراس فاخبرني الشيخ واورد الاسناد الى علي بن اسباط عمن رواه
عن ابي عبد الله عليه السلام انه كان يعمله اذا دخل الكنيف يقنع راسه ويقول في نفسه بسم الله وبالله الحديث
وقد تبعه في ذلك الاستدلال جماعة من الاصحاب ايضا وعلى هذا فلا يبعد ان يراد بالتقنع القاء
ثوب كالقناع على الراس والوجه على وجه يترتب عليه ما ذكره من الحذر من وصول الرايحة ولا يكون
خلاف متعارف ولعل ما ذكره ايضا من اظهار الحياء في انه منه في مجرد التغطية حيث قال هيهنا وروي
التقنع معها وقال في شرح الارشاد بعد ما ذكر استحباب تغطية الراس عند التخلي اذا كان مكشوفا وروي التقنع
فوق العمامة ايضا وهو الظ من كلام الصدوق ره ايضا في الفقيه حيث ذكر اولا انه كان الصادق عليه السلام
اذا دخل الخلا يقنع راسه ويقول في نفسه بسم الله ثم ذكر تعبده بلا فصل وينبغي للرجل اذا دخل الخلاء .

لكن الش ره جعل التقنع غير التغطية

ان يغطي رأسه اقرارًا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب لكن لا يخفى ان ما ذكره من التعليل للتغطية لو جعله
علة للتقنع لكان اتم كما اشرنا اليه في عبارة المفيد فهذا ربما يؤيد حمل التغطية في كلامه ايضًا على التقنع وتأكيد
ماسبق كما احتمله بعضهم وربما حمل بعضهم التقنع على مطلق التغطية وهو بعيد فتأمل قوله ان كان بينا
والا جعله اه حمل الدخول على الدخول في محل بيت الخلا كما هو الظ فاضاف ما ذكره ويمكن ان يحمل على الدخول
في موضع يجلس فيه للحدث وح فلا حاجة الى ما ذكر كما قال في المقنعة فاذا انتهى الى المكان الذي يتخلى فيه قدم
رجله اليسرى قبل اليمنى لكن لا يخفى انه على هذا لا يفهم استحباب تقديم اليسرى في الدخول في البيت كما انه
على الاول لا يفهم استحباب تقديمها في اصل الموضع اذا تخلى في بيت والامر فيه هين اذ لا نص فيه يجب
اتباعه وانما علله الشيخ في التهذيب بما اشار اليه الشارح من انه للفرق بينه وبين دخول المسجد لما كان المسجد من المواضع
الشريفة استحب ان يوضع فيها اولا بالعضو الشريف وهو الرجل اليمنى والخلا بضد ذلك فاختص بهما دخال
الرجل اليسرى واذا كانت العلة ما ذكر فيمكن اعتبارها في البيت وفي اصل الموضع فتأمل قوله وعند الفعل
ما في الفقيه من انه ع اذا تزحر قال اللهم كما اطعمتنيه طيبا في عافية فاخرجه مني خبيثا في عافية قال في الصحاح
هو استطلاق البطن على ما في الصحاح لكن في القاموس انه استطلاق البطن بشدة وعلى هذا فكان
اخص من المدعى قوله ورؤية الماء هذا مما ذكره المص ره في النفلية حيث قال وعند رؤية الماء
الحمد لله الذي جعل من الماء طهورا ولم يجعله نجسا وذكر في بحث الوضوء ايضا الدعا عند رؤية الماء
بما تقدم وجعله الشارح في شرحها اشارة الى هذا الدعاء ومستند هذا الدعاء على ما وقفنا عليه ليس الا
رواية عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله ع قال بينا امير المؤمنين ع ذات يوم جالس مع ابن الحنفية
اذ قال له يا محمد ايتني باناء من ماء اتوضأ للصلوة فاتاه محمد بالماء فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى
ثم قال بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا ثم قال استنجى فقال اللهم حصن
فرجي واعفه واستر عورتي وحرمه على النار قال ثم تمضمض الحديث قوله فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى
كذا في اكثر نسخ التهذيب بالعكس اي امال بيده اليسرى لينصب الماء منه على يده اليمنى وفي الفقيه
وبعض نسخ التهذيب بالعكس وكذا في الكافي وفيه بدل فاكفاه فصبه والتوجيه بانه يمكن ان يكون
المراد انه ع اكفا الاناء باحدى يديه وصب الماء على الاخرى ثم غسل به اليدين جميعا فكانه ع بال
اولا ولم يذكره الراوي ثم غسل يديه قبل ادخالهما الاناء وكان هذا هو الغسل المستحب قبل الوضوء
ولذا استنجى ع بعده ثم شرع في افعال الوضوء ولم يعد غسل اليد وذلك لان الغرض من ذلك الغسل تنظيفه
من النجاسة الوهمية لئلا تسري الى الماء وقد حصل ذلك بالغسل بعد البول فلا حاجة الى غسل آخر

اذ لا يحصل

اذ لا يحصل من الاستنجاء توهم نجاسة ولو كان الغسل تعبدا ايضا فربما حصل التعبد بالغسل قبل الاستنجاء
فلا حاجة الى غسل آخر بعده وربما غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للاستنجاء مستحبا للوضوء
مستحبا اخر ولم ينقل الراوي الثاني او تركه لعدم وجوبه وربما كان مصلحة ايضا في تركه في ذلك الوقت
ويمكن ان يكون الاكفاء لاخذ الماء للاستنجاء وترك ذكر الغسل المستحب للوضوء على ما ذكرنا من الوجهين واخذه بهذا الوجه
دون ان يدخل يده في الاناء ويأخذه ربما كان لعدم امكان ادخال اليد فيه لكن الظاهر تقديم اليمنى على اليسرى كما في الكافي
والفقيه لا استحباب الاستنجاء باليسرى اذا عرفت هذا لا عند رؤية الماء كما ذكره المص وايضا لا دلالة فيه على استحبابه عند
كل من الاستنجاء والوضوء على ما ذكره والشيخ المفيد ره ذكر استحباب ما ذكره في ابتداء الوضوء حين ينظر الى
الماء قبل ادخال يده فيه ولا يخفى ان حمد الله عند رؤية كل نعمة عليها حسن مطلقا فمع ذلك ورود هذا الحمد
منه ع في الجملة كانه يصلح سندا للحكم باستحبابه في الحالين على انه ربما كان مستند آخر لم يصل الينا فتأمل
قوله وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه اه ظاهره ان هذا قبل الخروج ولم اقف له على مستند من الاخبار
سوى ما ذكره في الفقيه بقوله وكان ع اي امير المؤمنين صلوات الله عليه بقرينة ان في سابقه ع فلعله
اذا اراد الحاجة اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي فاذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي
اخرج عني اذاه وابقى في قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها ولا يخفى انه صريح في انه بعد الخروج
وح فيحصل به دعاء الخروج ايضا وان ورد في الخروج ايضا روايات وردت في الخروج دعاء آخر ايضا كما سننقله لكن
عبارة المفيد في المقنعة توافق ما هنا حيث قال واذا فرغ من الاستنجاء فليقم وليمسح بيده اليمنى بطنه
وليقل الحمد لله الذي اماط عني الاذى وهنأني معيشة طعامي وشرابي وعافاني من البلوى الحمد لله الذي
رزقني ما اغتذيت به وعرفني لذته وابقى في جسدي قوته واخرج عني اذاه يا لها نعمة يا لها نعمة
لا يقدر القادرون قدرها كذا فيما عندنا من نسخ المقنعة ولا يخفى ان قول المفيد يكفي سندا لما ذكره الشارح لكني
لم اقف على مستند ما ذكره المفيد من الاخبار والشيخ ره في التهذيب ذكر عبارة المفيد الى قوله وليقل ثم
قال وذكر الدعائين اولهما قد تقدم الخبر فيه والثاني اخبرني به الشيخ واورد السند الى عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله ع عن ابائه عن علي عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى
قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة ثلثا والخبر الاول كانه اشارة الى ما رواه سابقا عن معوية بن عمار
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس
الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى الخبيث اذ لم يسبق
منه خبر آخر يصلح ان يكون اشارة اليه اقرب من هذا الى المقصود ولا يخفى ما فيه فلا حاجة الى بيانه فتأمل

فمفاد هذه الرواية انما هو استحباب هذا الدعا عند اخذ الماء لغسل اليد على احد الوجهين او للاستنجاء
نقل م

قوله والاعتماد على الرجل اليسرى علله في الذكرى بالخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وقال في النهاية لانه علم اصحابه الاتكاء على اليسرى وكانه اشارة الى ما رواه الجمهور عن سراقة بن مالك انه قال علمنا رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتينا الخلاء ان نتوكأ على اليسرى و[لم] ننصب اليمنى اذ لم اقف في اخبارنا على ما يدل على ذلك قوله والاستبراء استحبابا الاستبراء هو الظاهر المشهور بين الاصحاب وظاهر الشيخ في الاستبصار وجوبه وقد اختلف كلام الاصحاب في كيفيته اختلافا كثيرا وما ذكره هيهنا من نتره ثلثا الظاهر ان المراد به نتر القضيب والنتر هو الجذب بجفوة اى شدة فهو قريب مما ذكره في الدروس من انه يمسح من المقعدة الى اصل القضيب ثم الى راسه ثم عصر الحشفة ثلثا وهو موافق لما ذكره العلامة في المنتهى والتذكرة والنهاية وما ذكره في الذكرى من انه وليكن بالتسع المشهور لعله ايضا اشارة الى هذا وما وجدنا من الروايات في هذا الباب ثلثة روايات احديها صحيحة حفص البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول قال ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وثانيها حسنة محمد بن مسلم بابراهيم بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل كذا في التهذيب وفي الكافي بدل الى ذكره الى طرفه وهو اظهر والثالثة رواية عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي والظاهر ان المراد بالنتر في الرواية الاولى هو نتر اصل القضيب الى طرفه ويمكن حمله على النتر من اصل المقعدة الى طرفه وعلى الثاني يكون فيها تمام هنا والتفاوت بينهما في اعتبار النتر الدال على شدة الجذب في الرواية والاكتفاء بمطلق المسح هنا ويمكن حمل المسح هنا على ما كان بشدة ليوافق الرواية وايضا قد اعتبر هنا تقطيعه بان يمسح اولا من اصل المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ثم من اصل القضيب الى راسه ثلثا ولم يعتبر ذلك في الرواية بل ظاهرها كفاية النتر من اصل المقعدة الى طرف القضيب ثلثا بان يكون كل منها منه اليه من غير تقطيع وايضا ان حمل راسه هنا على الحشفة فيشتمل ما هنا على تقطيع آخر بخلاف الرواية وان حمل على منتهى الذكر فما ذكره هنا من عصر الحشفة ثلثا امر زائد على ما في الرواية اذ ح يمسح الحشفة ثلثا في ضمن المسح الثاني ثم يعصر ثلثا بخلاف ما في الرواية اذ ليس فيها عصرها ثلثا ثانيا وعلى الاول فليس في الرواية المسح ثلثا الاول اصلا بل النتر من اصل القضيب الى طرفه ثلثا وهيهنا اعتبر ذلك مع تقطيع في الثاني لم يعتبر في الرواية او مع زيادة عصر الحشفة ايضا ثلثا على الاحتمالين والامر في الفرق بين النتر والمسح على ما ذكر في الاحتمال السابق وكلام المرتضى رضي الله عنه موافق لفظ هذه الرواية قال ويستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات واما الرواية الثانية فان حمل العصر من اصل الذكر الى الذكر او الى الطرف فيها على العصر

من المقعدة

من المقعدة الى منتهى الذكر او الى الحشفة فيوافق ما هنا الا في اعتبار ما ذكر من التقطيع الاول هنا دون الرواية ولعل العلامة رحمه الله حملها على هذا المعنى حيث استدل بها على مختاره وان حمل على العصر من ابتداء القضيب كما هو الظاهر الى آخره او الى الحشفة فليس فيها الثلث الاول المذكور هنا واما في الباقي فيتوافقان اذ نتر الطرف هو عصر الحشفة المذكور هنا هذا ان حمل نتر الطرف ايضا على الثلث بقرينة سابقه وان حمل على الاطلاق فبينهما الفرق من هذا الوجه ايضا واما الرواية الثالثة فصريحة في الثلث الاول المذكور هنا واما غمز ما بينهما المذكور فيها فان حمل على غمز ما بين المقعدة والانثيين ايضا بعد خرطه كما هو ظاهره اما ثلثا او مطلقا فهو شيء لم يذكر هنا ولم يذكر ما ذكره هنا من الثلثين الآخرين فيها اصلا وان حمل على غمز ما بين طرفي الذكر اكتفاء بقرينة المقام واستهجانا بذكره فيوافق ما هنا الا في اعتبار التقطيع الثاني وعدمه او في اعتبار مسح الحشفة ثلثا هنا ثانيا بخلاف ذلك في الرواية على ما ذكرنا من الاحتمالين سابقا فيما ذكر هنا هذا والظاهر ان الاستبراء الاستظهار لاخراج بقية البول وعلى هذا فيمكن الجمع بالقول بحصوله بكل مما ورد في الروايات لكن ينبغي في العمل حمل كل منها على الاحتمال الذي هو ابلغ في ذلك من الاحتمالات التي ذكرنا فيها والوجه الذي ذكر هيهنا كانه جامع لما في الروايات سوى غمز ما بينهما المذكور في الرواية الثالثة على الاحتمال الاول الذي ذكرنا فيه وهو وان كان ظاهر اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار مسح القضيب اصلا كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار ويمكن حمل النتر المذكور هنا على نتر ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا بعد مسحه وح فيطابق الرواية الثالثة على الاحتمال الاول المذكور فيها مع زيادة في اعتبار عصر الحشفة ثلثا هنا بخلاف الرواية وهي ماخوذة من نتر الطرف المذكور في الرواية الثانية لكن عدم اعتبار مسح اصل القضيب اصلا ايضا بعيد عن الاعتبار والله تعالى يعلم بقي الكلام في وجه السؤال الوارد في الرواية الثانية فانه لا يخلو عن خفاء فنقول قد تعرض والدي طاب ثراه في شرح الدروس لتوجيهه فقال كان مراد السائل عن تطهير المحل فاجابه عليه السلام بانه يستبرئ فاذا خرج بعد الاستبراء شيء فليس من البول ولا ينقض الوضوء لانه طاهر فان قلت اي خصوصية لهذا السؤال بعدم الماء اذ مع وجود الماء ايضا يجري السؤال قلت كان السائل كان عالما بان مع وجود الماء اذا استبرئ وغسل المحل فلا بأس بما يخرج بعده ولكن لا يعلم الحال في حال العدم او يكون بناء على ما يقع ان الماء يقطع البول كما ذكره العلامة في المنتهى اذ على هذا وجه الاختصاص ظاهر انتهى ويمكن ان يوجه

ان السائل لم يعرف حكم الاستبراء وكان زعمه انه اذا وجد رطوبة بعد البول والغسل يجب غسلها فسأله ع
عن رجل بال ولم يكن معه ماء اى يقدر ان يفى بالغسل كلما وجد رطوبة فكيف يصنع فاجابه ع
بتعليم حكم الاستبراء ليعلم ان ما وجد بعدها وبعد الغسل فهو طاهر ولا حاجة الى غسله فتأمل
قوله لانها موضوعة للاذن ورد هذا في روايات العامة كما نقله العلامة في المنتهى قوله لانه من الجفا
كذا في الخبر والجفاء ممدود نقيض الصلة وهو خلاف البر كذا في النهاية والصحاح قوله حذرا من تخبيل الشيطان كذا في الخبر
وخبله الحزن جننه وافسد عقله او عضوه كذا في القاموس قوله ومطمحا به في الهواء للنهى عنه ففي رواية
مسمع عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع قال رسول الله ص يكره للرجل او ينهى الرجل ان يطمح
ببوله من السطح في الهواء وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال نهى النبي ص ان يطمح الرجل ببوله
من السطح او من الشيء المرتفع في الهواء وفي الفقيه ونهى رسول الله ص ان يطمح الرجل ببوله في الهواء
من السطح او من الشيء المرتفع وذكر والدى طاب ثراه في شرح الدروس ان التطميح بالبول يحتمل
وجهين الاول البول الى فوق وهو مناسب لما ذكره اهل اللغة في الصحاح طمح بصره الى الشيء
ارتفع وطمح ببوله اذا رماه في الهواء ويناسبه ايضا التعليل الذى ذكره العلامة في النهاية والمحقق
في شرح القواعد من خوف الرد عليه لكنه لا يناسب ما ورد من التطميح من السطح او من الشيء المرتفع لان
هذا المعنى لا دخل فيه لكونه من السطح او من الشيء المرتفع كما هو الظاهر والثاني الرمى به في الهواء من موضع
مرتفع وهذا وان لم يكن مناسبا لكلام اهل اللغة والتعليل المذكور لكنه اظهر نظرا الى الروايات ثم على الوجه الثاني
ينافى التنافى بينه وبين ما ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول وان رسول الله ص اذا
اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض ويمكن دفعه بحمل المستحب على ارتفاع يسير يؤمن معه
من النضح والترشش والمكروه على ما زاد عليه من الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال الثاني هل البول
في البلاليع العميقة من التطميح في الهواء وقال طاب ثراه لا يبعد القول بعدمه لعدم الظن
بدخوله عرفا في التطميح من الشيء المرتفع والله تعالى يعلم قوله وفي الماء جاريا وراكدا واما الراكد فلصحيحة الفضيل
عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بان يبول الرجل في الماء الجارى وكره ان يبول في الماء الراكد وما ذكره
في الفقيه انه قد روى ان البول في الماء الراكد يورث النسيان واما الجارى فلرواية مسمع عن ابي عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين ع انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجارى الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا
وفي رواية مرسلة عن ابي عبد الله ع فقلت يبول الرجل في الماء فقال نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان
وهي تشمل الراكد والجارى وعلى هذا يحمل نفى البأس في الجارى كما في الرواية الاولى وفي علة روايات

اخر

اخر على خفة الكراهة فيه او على عدم التنجيس فيه مطلقا بخلاف الراكد والروايات مختصة بالبول فلا يتعدى الى
الغائط كما هو ولذا قيد المصنف الحديث بعد هذا اشارة الى تعميم الحكم فيه واختصاص ما سبقه بالبول لكن بعض الاصحاب
في الذكرى عمم الحكم في الغائط بطريق الاولى وفيه ضعف نعم ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد في خبر
مسمع فتأمل قوله وهو الطريق المسلوك فسره في الصحاح بالطريق الاعظم وهو اخص مما ذكره المصنف
لكن لم اقف في هذا الباب على نص ورد بلفظ الشارع بل انما ورد بلفظ الطرق النافذة وهو صحيحة
عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال قال رجل لعلى بن الحسين صلوات الله عليهما اين يتوضأ الغرباء
قال يتقى شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين مواضع
اللعن قال ابواب الدور فلعل لهذا فسره المصنف هاهنا بالطريق المسلوك ليوافق الرواية وفي بعض الاخبار
على ما في الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والساد الطريق المسلوك ويمكن ان يحمل
ساد الطريق على مانع المتغوط فيه وربما كان تفسير المصنف بناء عليه هذا ثم ان المراد بالطريق النافذ او المسلوك
اما الطريق العام الذى يسلكه كل احد كما قال في الاساس طريق نافذ عام يسلكه كل احد او مقابل المهجور
والمتروك كما هو الظاهر من المسلوك فعلى الاول التقييد بالنافذ كانه للاحتراز عن الطرق المختصة بواحد
او جماعة لكونها ملكا لاربابها فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم وعلى الثاني كانه لعدم الكراهة في المتروكة
باعتبار ان علة الكراهة هي اذى المترددين فلا كراهة مع الترك والهجر فتأمل قوله وهو طريق الماء للوارد
اى المواضع التى يأتى منها الوارد لاخذ الماء من شطوط الانهار ورؤوس الابار وقد ذكره اتفاقا
من شطوط الانهار في الرواية السابقة ويجيء ايضا في مرفوعة على بن ابراهيم وفي رواية السكوني نهى
رسول الله ص ان يتغوط على شفير بير ماء يستعذب او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها
وعلل الحكم في شرح الشرايع والارشاد بما فيه من اذى الواردين قوله وهو ما امتد من جوانب الدار كذا
في الصحاح وفي القاموس والنهاية هو المتسع امام الدار وعلى الاول فلم اقف على ما يدل على الكراهة
في فناء الدار مطلقا بل انما ورد الاجتناب عن افنية المساجد في مرفوعة على بن ابراهيم عن ابي الحسن
موسى ع اذ فيها اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال فهو قريب من ابواب وعلى الثاني
الدور الذى فسر بها مواضع اللعن في الرواية السابقة وتفسير المصنف بحريمها خارج المملوك منها كانه اعتبار ان
المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه فالكراهة انما هى في الخارج عنه فتدبر قوله وهو مجمع
اه الظاهر تفسيره بالاخير كما ورد في الرواية المتقدمة او التعميم لكل ما يوجب الحدث فيه اللعن عادة
بحمل التفسير في الرواية المذكورة على التمثيل وتعليل الحكم بالكراهة مطلقا بما يوجبه من اللعن والذم

واما التخصيص باحد الثلثة الاول فلا وجه له على انه لا يحسن تفسيره بالثاني مع ما سيذكره من في النزال ولا بالثالث مع ماذكره من الشارع فانه قال في النهاية فيه نهى عن الصلوة على قارعة الطريق هي وسطه وقيل اعلاه والمراد به ههنا نفس الطريق ووجهه انتهى اللهم الا على ما نقله عن القيل فافهم قوله وتحت الشجرة المثمرة يدل عليه الروايات المتفق منه وقوله وهي ما من شانها ان يكون مثمرة ظاهره كفاية ان يكون من شانها الاثمار وان لم يثمر في الحال ولا في الماضي وفيه تامل فان اطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في المستقبل مجاز اتفاقا على ما تقرر في الاصول ولا قرينة ههنا على ارادته واما شموله لما اثمر في الماضي وان لم يثمر في الحال فهو مبني على كون اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في الماضي حقيقة وفيه خلاف بينهم وعلى تقدير تسليم القول به يمكن ان يقال ههنا ان الظاهر حملها على المثمرة في الحال بقرينة ما تقدم من رواية السكوني حيث قيد بشجرة فيها ثمرتها وكذا ما رواه في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر ع وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب احد من المسلمين خلاء تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملئكة الموكلين بها الا ان يقال ان هذا لا يدل على تخصيص الحكم بحال الاثمار اذ يجوز ان يكون رعاية الملئكة الموكلين بها حال الاثمار صارت سببا للكراهة ذلك فيما بعد الاثمار ايضا ما دام الشجر باقيا وايضا يحتمل ان يكون الملئكة موكلة بالشجرة او النخلة التي لا تثمر بها وح فيجوز ان يكون موكلة بها دايما فلا دلالة فيها على التخصيص لكن قال في الفقيه بعد ذلك قال ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملئكة تحضره وفيه دلالة على ان حضور الملائكة يختص بوقت الحمل فيندفع المناقشة الاخيرة هذا وايضا لا يلزم حمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون التقييد في رواية السكوني لاجل شدة الكراهة في حال فيها ثمرتها فلا ينافي الكراهة مطلقا على ما هو مقتضى صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة مع صحتها وضعف المقيدة لكن لما لم يثبت القول بكونه حقيقة في الماضي والروايتان تصلحان قرينة في الجملة للتقييد ولا صل العدم حتى يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم بالكراهة على المتيقن القدر هذا وقال في القاموس ثمر الشجر واثمر صار فيه الثمر والثامر ما خرج ثمره والمثمر ما بلغ ان يجنى انتهى وعلى ما ذكره فمقتضى رواية عاصم بن حميد تخصيص الكراهة بما بلغ ان يجنى ثمرتها ومقتضى مرسلة الفقيه الكراهة في كل ما خرج ثمرها واما مسقط الثمار الواقعة في المرفوعة المتقدمة فظاهرها عرفا كل ما يكون مسقطا لما عسى ان يسقط من الثمار وان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل لكن الظاهر انه لا بد من وجود الثمرة التي امكن سقوطها عليه بالفعل وان لم يدركها لعدم اعتبار الادراك في مفهوم الثمرة واما انه هل يعتبر سقطا كك

قد اثمرت

ويكره

او يكفي صدقه عليه في الماضي فيبنى على القولين في المشتق فما قيل من دلالة هذه الرواية ايضا على التقييد بحال وجود الثمرة فيه ما فيه فتامل قوله وهو موضع الظل المعد لذلك ولم يدل عليه ما في الخبر الذي نقلنا عن الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال ويمكن ان يحمل الخبر ايضا على منازلهم مطلقا كما احتمل في عبارة المصنف ويكون التعبير عنها بالظل بناء على الغالب ويمكن توجيه كلام المصنف ايضا على نقدير الحمل على الاعم بهذا الوجه ايضا ويؤيد التعميم ما سبق في مرفوعة علي بن ابراهيم ومنازل النزال فتدبر قوله يرجعون اليه هو المنزول وينزلون به كان فيه اشارة الى ان المراد بالرجوع اليه ههنا هو النزول به والا لما احتاج الى الرجوع اليه بعد النزول به ابتداء كما هو ظاهر لفظ الرجوع ويمكن الحمل عليه ايضا والتنزيل على الغالب وقوله من فاء يفيء اذا رجع اشارة الى ان اطلاق الفيء على المعنى الثاني انما هو باعتبار معنى الرجوع من غير ملاحظة الظل بخلاف الاول لانه باعتبار معنى الظل وان كان اطلاق الفيء على الظل ايضا باعتبار ملاحظة معنى الرجوع كما سيشير اليه في بحث وقت النوافل فتفطن قوله والجحرة مستند على ما ذكره العلامة في المنتهى ما ورد في روايات العامة ان النبي ص نهى ان يبال في الجحر وانه لا يؤمن ان يخرج حيوان يلسعه فقد حكي ان سعد بن عبادة بال في جحر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة وتقول نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده ولا يخفى ان الرواية مع ما عرفت من حالها مختصة بالبول ولا يشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم ولا استنادا بالوجه الثاني في الحكم الشرعي لا يخلو عن اشكال وحال ما نقل من الحكاية ايضا فتامل قوله والكلام الا بذكر الله تعالى آه الاولى تاخيره عن الاكل والشرب ليتصل بما يرتبط به مما ذكره بعد ذلك من جواز حكاية الاذان آه واستدل على كراهة الكلام برواية صفوان عن ابي الحسن الرضا ع انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل آخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وفيه انه انما يدل على كراهة الكلام مع الغير لا مطلقا وقال في الفقيه ولا يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي ص عن ذلك وروي انه من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته واستدل ايضا في شرح الدروس بما سيجيء في استثناء اية الكرسي من رواية عمر بن يزيد لم يرخص في الكنيف آه وهو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص في الكلام مطلقا سوى ما ذكره واما لو حمل على انه لم يرخص فيما سوى السائل من التسبيح وقراءة القرآن الا فيما ذكره فلا دلالة فيه على المنع من الكلام مطلقا فتامل قوله والخبر وهو ما رواه في الفقيه انه دخل ابو جعفر الباقر ع الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج ع قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انها

مااستقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب وانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة ولكن
لان تاخيره ع الاكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على الخروج يدل على مرجوحيته
الاكلها في تلك الحال ففي غيرها بطريق اولى واليه اشار المص في الذكرى حيث قال لفحوى رواية اللقمة
عن الباقر ع ويمكن المناقشة في دلالتها على كراهة الاكل والشرب مط لاحتمال اختصاصها بالخبز لما
فيه من الحرمة بل بمثل هذا الخبز الذي في اكله ما ذكر من الشرف فلا يدل على الحكم في الشرب ولا في الاكل
مط فتامل قوله وذكر الله لا يشمله اجمع يعني الحكم بكراهة الكلام في الخلاء عام يشمل الاذان ولم
يرد ما يدل على استثنائه الا ما ورد من استثناء ذكر الله وانه حسن على كل حال وهو لا يشمله
اجمع لخروج الحيعلات عنه ولذلك لم يحكم المص في الذكرى باستثنائه ونسبه الى القيل واستدل في
المدارك على استثناء الاذان بما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرايع في الصحيح عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع انه قال يا ابن مسلم لا تدع ذكر الله عز وجل على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي
بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول ثم قال ومن هنا يظهر ان ما ذكره جده
رحمه الله في شرح الارشاد حيث قال واستثنى المص ايضا حكاية الاذان وهو حسن في فصوله ذكر دون الحيعلات
لعدم النص عليه على الخصوص الا انه يدل بالحوقلة كما ذكر في حكايته في الصلوة ليس بجيد ولا يخفى
ان هذه الرواية رواها في الفقيه ايضا عن محمد بن مسلم وسنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشة في دلالتها
فان قوله ع وقل كما يقول وان كان مطلقا في الفصول لكن قوله ع اولا لا تدع ذكر الله على كل حال
وكذا قوله ع فاذكر والله عز وجل كانه قرينة على تخصيصه بما هو ذكر ويمكن ان يق انه لا دلالة
فيه على تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بدخول تمام الاذان في الذكر وجواز حكايته على الخلاء وروى
ايضا في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع ان سمعت الاذان وانت على الخلاء
فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحالة لان ذكر الله حسن على كل
حال ثم قال ع لما ناجى الله عز وجل موسى بن عمران ع قال موسى يا رب ابعيد انت مني ام قريب فاناجيك فاناديك
فاوحى الله عز وجل يا موسى انا جليس من ذكرني فقال له موسى يا رب اني اكون في حال اجلك ان اذ
كرك فيها قال يا موسى اذكرني على كل حال وقد ذكر مضمون هذه الرواية بتمامها في الفقيه ايضا
في باب ارتياد المكان للحدث لكن لم ينسبه الى الرواية والكلام في دلالتها ايضا كالكلام في الرواية السابقة
وروى ايضا في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما اقول اذا سمعت
الاذان قال اذكر الله مع كل ذاكر والكلام في دلالتها ايضا كما في الروايتين السابقتين وروى ايضا

عن سليمن بن مقبل المديني قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر ع لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان
ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق ولا يخفى ظهور دلالته
على حكاية كل الاذان وعدم قرينة فيه على التخصيص بل هو قرينة على عدم التخصيص في الروايات السابقة
ايضا والله تعالى يعلم قوله وقراءة اية الكرسي يدل عليه صحيحة الفقيه عن عمر بن يزيد انه سال ابا عبد الله ع
عن التسبيح في المخرج وقراءة القران فقال لم يرخص في الكنيف اكثر من اية الكرسي ويحمد الله او اية
الحمد لله رب العالمين وهذه الرواية في التهذيب ايضا من دون الحمد لله رب العالمين وح
يمكن الحكم باستثناء كل اية وعلى هذا فتخصيص اية الكرسي اولا يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام
بقراءة تمامها لا حال لكن يشكل ذلك مع وجود الزيادة في الفقيه واما ما رواه في التهذيب في الصحيح
عن عبد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سالته اتقرا النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القران
فقال يقرؤن ما شاؤوا فيحمل بقرينة رواية عمر بن يزيد على نفي الحرمة ويمكن على رواية التهذيب حمل رواية
عمر بن يزيد على الرخصة في اية الكرسي وكل اية لا بقيد الوحدة بل بان يكون المراد انه لم يرخص في الكلام مط الا فيما
ساله السائل غير اية الكرسي وحمد الله والمراد به ما يشمل الذكر مط وكل اية فيشمل جميع القران وح فلا حاجة
الى تاويل في رواية الحلبي فتامل وكذا مطلق حمد الله تاكيد لما ذكره سابقا بقوله الا بذكر الله تع وتفصيل له قوله
ويدل عليه الروايات السابقة وغيرها قوله وللضرورة لما في الامتناع معها من الضرر والحرج المنفيين
قوله كالتكلم للحاجة اه وينبغي ان يقيد بان لا تقتضي لغير الكلام من التصفيق باليد ونحوه قوله ويستثنى
ايضا الصلوة على النبي ص نظرا الى العموم ما يدل على وجوبها عند سماع ذكره ص عليه واله مع دخولها في مطلق
الذكر ايضا قوله وربما قيل باستحباب التسميت منه ايضا اي كما يستحب الحمد له منه والتسميت بالسين والشين
هو الدعاء للعاطس كان يقول له يرحمك الله ونظر القائل الى دخوله في مطلق الذكر وقد منع بعضهم ذلك
وكلام الش ايضا يشعر بتوقف فيه فافهم قوله وما في معناه اي في معنى الحكاية بتاويل المذكور وهو
قراءة اية الكرسي وسائر ما ذكر بعدها في الشرح واما ما للضرورة ففيما كان بعضه مباحا وبعضه راجحا واجبا
او مندوبا وعليك باستخراج التفصيل فتامل قوله معناه الاعم اي ما لا يمتنع شرعا الشامل لما عدا الحرام
لا معناه الاخص اعني المباح الذي هو متساوي الطرفين لانه مستحب بل بعضه واجب كما اشرنا اليه فيما للضرورة
وكالصلوة ورد السلام فلا يجوز حمل الجواز ههنا على المعنى الاخص بل يجب على المعنى الاعم ويكون تحققه فيما كان
مستحبا في ضمن الاستحباب وفيما كان واجبا في ضمن الوجوب وفيه تامل فان الغرض من الحكم بالجواز فيها

عدم كراهتها واذا حمل على المعنى الاعم فلا يدل على ذلك فالظ ان يق انه تسامح فيه واطلقه على
مقابل المرجوح وان لم يكن من معانيه لغة واصطلاحا فتامل قوله لانه عبادة لا يقع الا راجحة وان وقعت
مكروهة فمعنى الكراهة فيها هو قلة ثوابها كما صرح به جمع من المحققين وسيجئ في كلام الش ايض في بحث
في الطواف وفيه تامل سنشير اليه هناك انشاء الله تعالى وتفصيل القول في معنى الكراهة في العبادات
وتحقيقه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول فليرجع اليه قوله فكيف اذا انتفت الكراهة كما في المذكورات
اذ لا ريب انهم لا يقولون بكراهتها والعبادة اذا لم تكن مكروهة فلا ريب في رجحانها فلا يمكن حمل الجواز
فيها على تساوي الطرفين فيجب ان يحمل على معنى الاعم على ما ذكره او على مقابل المرجوح توسعا
على ما ذكرنا فتامل قوله ومس الميت النجس هذا هو المشهور والاقوى وذهب السيد المرتضى ره
الى استحباب غسل المس والاخبار المتظافرة دالة على الوجوب ولا يشترط فيه الرطوبة بل يجب الغسل
بالمس مع اليبوسة ايض لعموم الروايات وقد صرح به في المنتهى وغيره وفي حكم مس الميت
عنده مس قطعة فيها عظم سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحي على ما سيجئ تفصيله
وكذا العظم المجرد على ما رجحه المص ره في الذكرى كما سيجئ والمراد مس الميت النجس في الجملة وان لم يكن الممسوس
نجسا فيشمل ما لو مس عظم المجرد اذا وضح وظهر في حال حيوته ثم مات فان الظ عدم نجاسته ح لكونه
مما لا تحله الحيوة ووجوب الغسل بمسه كما سيجئ تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى قوله فخرج الشهيد
والمعصوم استثناء الشهيد عن الحكم بوجوب الغسل بمسه مما ذكره جمع من الاصحاب منهم المص ره
في المعتبر والعلامة في المنتهى وصاحب المدارك معللا بان ظ الروايات ان الغسل بالمس انما يجب في الصورة
التي يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل ولا غسل في الشهيد واما استثناء المعصوم فلم اره
في كلام غيره التصريح به ولا يجري فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سيشير اليه في بيان حكم مس الميت
الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل الميت بما اذا كان قبل تطهيره يشعر بعدم وجوب الغسل فيه
لعدم التطهير فيه كما يدل عليه الرواية الاتية في النبي صلعم الا ان يحمل التطهير على التغسيل وفي رواية الحسين
بن عبيد قال كتبت الى الصادق ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول الله صلعم عند
موته قال كان رسول الله صلعم طاهرا مطهرا لكن فعل امير المؤمنين ذلك وجرت به السنة ومثله
مكاتبة القاسم الصيقل ايض وظاهرهما وجوب غسل المس في المعصوم ايضا والمسئلة قليلة الجدوى
والله تع يعلم قوله ومن تم غسله الصحيح فيه اشارة الى انه لا بد في سقوط غسل المس من كونه بعد
تمام غسل الجميع ولا يكفي وقوعه بعد تمام غسل ما مسه كما اختاره المص ره على ما سيجئ واراد

بالصحيح

بالصحيح ما يعم الصحيح اختيارا واضطرارا كفاقد الخليطين او احدهما فيكفي اتمام الاغسال بدونهما
فافهم قوله كمن تقدم ليقتل وهذا فيمن وجب عليه الرجم والقود فانه يؤمر بالاغتسال والتحنيط ثم التحنيط ل
يقام عليه الحد فلا يغسل بعد ذلك ويعتبر في غسله مواجب غسل الميت قال في الذكرى والظ الحاق كل من وجب
عليه القتل به للمشاركة في السبب قوله فقتل بالسبب الذي اغتسل له فلو مات حتف انفه او قتل بسبب آخر
فلا يكفي غسله السابق ويجب تغسيله ثانيا ويجب الغسل بمسه كغيره سواء سقط حكم الاول ام لا
كما صرح به المص في الذكرى قال ولو عفي عنه ثم اريد قتله بسبب شرعي آخر فالظ التجديد ايض وخرج ايض
بقيد النجس مسه قبل البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسته قبل البرد كما اختاره المص في الذكرى مدعيا
عدم القطع بالموت قبل البرد وعلى هذا فيمكن خروجه بالميت ايض وقيل بنجاسته قبل البرد ايض
واختاره الش مع عدم وجوب الغسل بمسه ح وعلى هذا فلا يفيد قيد النجس لاخراجه الا ان يحمل النجس
على ما يعم النجس في النجاسة او يق انه اجمل الكلام هنا اعتمادا على ما سيجئ حيث قطع هناك بعدم الغسل قبل
البرد مع نقله الخلاف في نجاسته وترجيحه القول بالنجاسة فتدبر قوله وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن
برطوبة هذا هو القول المقابل للاصح وذهب اليه العلامة ره في اكثر كتبه واعلم ان نجاسة الملاقي للميتة
برطوبة نجاسة عينية يتعدى منه الى الملاقي برطوبة وهكذا ولا يتعدى الى ما يلاقيه بيبوسة كساير النجاسات
العينية واما الملاقي لها بيبوسة على القول بنجاسته فلا ريب ايض انه لا يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه بيبوسة
واما اذا لاقى غيره برطوبة فهل نجاسته عينية يتعدى منه اليه او حكمية لا يتعدى وجهان قال
في المنتهى الاقرب الثاني فلو لامس رطبا قبل غسل يده لم يحكم بنجاسته على اشكال انتهى ومثل القول
في الملاقي للميت من الانسان فانه اذا كان برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه ينجس نجاسة عينية يتعدى
الى غيره مما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما اذا كان بيبوسة فقيل انه لا ينجس بذلك وقيل انه ينجس
وعلى القول بنجاسته لا شك انه لا يتعدى منه الى ما يلاقي بيبوسة وفي التعدي الى ما يلاقيه برطوبة وجهان
اختار الش في شرح الارشاد الاول والعلامة في المنتهى الثاني فانه قال الوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى بيده
بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة ولا يخفى ان
عبارته تدل على ان ترجيحه لكونها حكمية هنا اظهر منه في غير الانسان وكانه لا وجه له وظ كلام ابن ادريس
ان ما يلاقي جسد الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته وانما يجب غسله تعبدا وهو متروك هذا في النجاسة
المخصوصة بالعضو الملاقي واما النجاسة السارية في كل البدن باعتبار ملاقات عضو منه للميت رطبا
او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل وليس بنجاسة عينية فلو لاقى غير العضو اللامس شيئا بيبوسة

او رطوبة فلا ينجس بذلك هكذا حقق المقام قوله ومن بحكمه كاطفال المسلمين والكفار ايضا اذا كانوا
في يد المسلم على راي غير الشهيد واما المعصوم فيجب غسله قوله كقدرها من مقطوعها قال
في الذكرى ولو قطع بعض الحشفة كفي البلة الاان يذهب المعظم فيغيب بقدرها قوله وابعاضها حتى البسملة
ظاهره انه حمل قراءة العزايم في المتن على قراءة كلها فاضاف الابعاض ايضا اشارة الى اتحادهما
في الحكم ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا او بعضا فلا حاجة الى تتميم فلو قال الش بدل قوله
وابعاضها كلا او بعضا لكان اولى فافهم قوله اذا قصدها اى البسملة وبعضها لا مطلق ابعاضها
اذ لا يشترط القصد في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك بين احدها وغيرها كالبسملة وابعاضها قوله
وهو كلمات وحروف آه فلا عبرة بالاعراب لانه ليس جزء من القرآن ولذا لم يكتب في المصاحف القديمة
قوله بجزء من بدنه ولا اختصاص له بخصوص باطن الكف على ما احتمله في التذكرة لعدم اختصاص
المس الذي هو مورد الحكم به لا لغة ولا عرفا واما التخصيص بما تحله الحيوة فقد علله في شرح الارشاد
بان الحدث من توابع الحيوة ومن ثم يسقط بالموت فلا يتعلق بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل
بمس الميت به وان نجس كما لا يجب بمسه من الميت والتعليل ضعيف لانه اذا اصدق المس على المس
بذلك الجزء فالظ دخوله تحت التحريم وعدم حلول الحيوة مما لا اثر له لان الحدث ليس مما يتعلق
بجزء جزء من البدن بل هو معنى قايم بالشخص بمجموعه نعم ترتب الحكم عليه متوقف على حيوة محله
فبعد موته يسقط حكمه ومما يؤيد هذا وجوب غسل الظفر في الوضوء والغسل وان لم يصدق المس
عرفا بمس ذلك فهو يكفي وجها للتخصيص فلا حاجة الى التمسك بما ذكره وكذا الحكم فيما ذكره من القريب
الاخيرين قوله او اسم الله تعالى مطلقا وان لم يكن مقصودا بالكتابة لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسما
المعصومين وهذا انما يتم في الاسماء المختصة به تعالى واما سايرها ولا سيما المشتركة كالكريم والرحيم
ونحوهما فالظ ان حكمها حكم اسماء المعصومين من اعتبار القصد فيها ايضا والمراد بالنبي الجنس
فيشمل جميع الانبياء عليهم السلام قوله في المشهور متعلق بما على النقدين اشارة الى تردد فيه باعتبار
اطلاق ما ورد من نفي الباس بمس الجنب والحايض بايديهما الدراهم البيض مع شيوع كتابة اسم الله
واسم النبي عليهما وخصوص رواية ابي الربيع عن ابي عبد الله ع في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله و اسم
رسوله قال لا باس ربما فعلت ذلك ولا يخفى انه وان امكن الجواب عنهما بحمل الاول على الدراهم البيض التي
لم يكتب عليها شيء من ذلك او على مس غير موضع الكتابة وكذا الاخير على الاخير لكنه لا يخلو عن بعد
سيما الاخير ولذا نقل في شرح الارشاد تلك الرواية وقال انها انما تدل على جواز مس الدراهم التي
عليها

عليها ذلك خاصة فلا يتعدى الى غيرها وجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى ودفع الحرج ويمكن ان يكون
متعلقا باسماء الانبياء والائمة عليهم السلام مطلقا لعدم ورود نص فيها لكن الحكم مشهور بين الاصحاب بل
المحقق في المعتبر قال الشيخان ولا اعرف المستند ولعل الوجه رفع اسمائهم عليهم السلام عن ملاقاة
ما ليس بطاهر وليس حجة موجبة للتحريم والقول بالكراهة انسب ويحتمل تعلقه باسم الله تعالى ايضا اذ ليس
مستندهم فيه ايضا الا التعظيم لشعائر الله عز وجل وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال لا يمس الجنب
درهما ولا دينارا عليه ~~سوى رواية السكوني~~ اسم الله تعالى ولا يخفى انه يمكن المناقشة في كل من الدليلين سيما بعد ما اشرنا
اليه من المعارض فتامل قوله فان اكل قبل ذلك خيف عليه من البرص لم اقف في الروايات على ما يدل
عليه سوى رواية السكوني عن ابي عبد الله ع وفيها ولا يذوق اى الجنب شيئا حتى يغسل يديه ويتمضمض
فانه يخاف منه الوضح فان كان نظره الى هذه الرواية فكان عليه اضافة الشرب ايضا في الشرط لشمول قوله ع
ولا يذوق للشرب ايضا الا ان يق انه اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره في المتن وايضا كان عليه اضافة غسل اليدين
في الغاية لذكره في الرواية وترك الاستنشاق لعدمه الا ان يق ان ذكره تبعا للمشهور بناء على احتمال ان يكون
المراد بالمضمضة هي مع الاستنشاق كما هو الشايع بناء على انه كثيرا ما يكتفى في ذكرامرين يتعارف اقترانهما
باحدهما فقط واما الحكم ببدلية الوضوء عنهما فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية بل الى رواية اخرى
مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع وفيها قلت اياكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن
ليغسل يده والوضوء افضل اذ لو بقي الخوف المذكور مع الوضوء لما كان ينبغي منه الاكتفاء به مع الحكم بكونه
افضل من غير تعليم ما يوجب رفع الخوف المذكور ايضا ويؤيده ما رواه في الفقيه ايضا عن ابي جعفر عن ابيه
عليهما السلام انه قال اذا كان الرجل جنبا لم ياكل ولم يشرب حتى يتوضأ ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره
في الفقيه ان الرجل اذا اراد ان ياكل او يشرب قبل الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه ويتمضمض ويستنشق فانه ان اكل
او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره انه مضمون خبر وصل اليه لكن ح ايضا يتوجه على كلامه ما ذكرنا
كله سوى حديث ترك الاستنشاق لذكره في عبارة الفقيه ايضا فتامل قوله وروى انه يورث الفقر كانه اشارة
الى ما ذكره في الفقيه انه روى ان الاكل على الجنابة يورث الفقر وروى ايضا في باب ذكر جمل من مناهي رسول الله ص
عن امير المؤمنين ع قال نهى رسول الله ص عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر ولا يخفى انه ليس في الخبرين
بيان ما يمنع الايراث المذكور فكلام الش بظاهره لا يخلو عن شيء فافهم قوله ويتعدد بتعدد الاكل والشرب ويحتمل الاكتفاء
بالمرة الواحدة مطلقا او ما لم يتخلل فصل كثير عرفا فلا يضر تعدده عرفا وعدم اتصالهما ما لم يبلغ الفصل الى ذلك
الحد من الكثرة ويحتمل في الوضوء الاكتفاء بالمرة ما لم يتخلل الحدث ولعل الاحتمال الاول اظهر وان كان ما ذكره الش

ابي عبد الله ع م

احوط والحوط منه رعاية عدم تخلل الحدث ايضا فى الوضوء مع ما ذكره من عدم التعدد عرفا ولو ادعى مع
ذلك عدم وقوع تراخى كثير بين الاكل والشرب ومزيل الكراهة بحيث لا يبقى بينهما ارتباط عادة لكان
احوط فافهم **قوله** وغايته ههنا ايقاع النوم على الوجه الكامل كان مراده انه يجوز الوضوء لهذه الغاية
من دون قصد غاية اخرى فيقصد انه متوضأ لايقاع النوم على الوجه الكامل لعدم توقف جوازه عليه
فالموقوف عليه ليس الا الفضل وكماله وفيه اشارة الى رد ما ذكره المصرح فى الذكرى وهو انه لا يلزم من استحباب
النوم على الطهارة صحتها للنوم اذ يجوز ان يكون المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اى طهارة من الطهارات الطهارة
الواقعة فى الشرع مما علم كونها رافعة للحدث او مبيحة لما هو مشروط برفعه فلينو رفع الحدث او استباحة
مشروط به لا ما هو مناف له وهو النوم ثم قال والتحقيق ان جعل النوم غاية مجاز اذ الغاية هى الطهارة فى ان
قبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب الكون على الطهارة وهى غاية صحيحة فى المبسوط بانه لم ينوى استباحة وقطع
ما يشترط فيه الطهارة فلا يصح الوضوء عنه بنية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها
وانما الخلاف فى وقوع ذلك المنوى على الوجه الاكمل وذلك غير حاصل من دون الطهارة ولانهم
جعلوا العلة فى فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف لا يحصل فلك ان تجيب بما انتهى ووجه
الرد ان الظاهر من الروايات الواردة فى باب الوضوء للنوم مطلقا كقول الصادق ع من تطهر ثم اوى
الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما فى الفقيه وقوله ع من توضأ ثم اوى الى فراشه بات وفراشه
كمسجده على ما فى ثواب الاعمال او فى خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبى انه سئل ابو عبد الله ع عن
الرجل ينبغى له ان ينام وهو جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ وموثقة سماعة قال سألته عن الجنب
يجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما
يشعر بوجوب هذا القصد فى النية كما استدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا على وجوب
نية الاستباحة فى وضوء الصلوة بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما فى قولهم
اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واذا لقيت العدو فخذ سلاحك ان اخذ الاهبة والسلاح لاجل لقاء
الامير والعدو ولا معنى لكون الوضوء للصلوة الا انه لاستباحتها وهذا وان كان محل تامل لان كون
هذا المعنى مفهوما من الاية والروايات بحسب العرف مم الا ان كون الوضوء لاجل الصلوة او لغيرها لا يستلزم
ان يقصد فى الوضوء انه لاجلها او لاجل الاخرى انه فى المثالين المذكورين لا يلزم فى امتثالهما
ان يقصد حين اخذ الاهبة والسلاح انه لاجل الامير والعدو لكن لا ريب فى انه يفهم منه جواز
فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية اخرى كما فى المثالين المذكورين وليس غرضنا

الا ذلك

الا ذلك فتامل **قوله** اما لان غايته الحدث وفيه ان كون غاية الحدث لا يوجب الا ان يكون مبيحا اذ ليس معنى
كون غاية النوم ان غايته معنى يجامع النوم حتى يتوهم انه ليس رفع الحدث بل شئ آخر اذ رفع الحدث لا يجامع
النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق فى المعتبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اى وقوعه بعد الطهارة
وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه ولو قيل انه وان جاز ان يكون
رافعا للحدث الا لكن لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل النوم
وكماله ولا يكون مبيحا لما هو مشروط برفع الحدث ففيه ان هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر فى الطهارة رفع الحدث
واما اذا اعتبر ذلك كما هو المشهور فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن الفقيه على جواز الطهارة للنوم
فاذا توضأ للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان
هذا الاحتمال يجرى فى الغايات الاخرى ايضا غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون الغاية
فيه ايضا معنى اخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال
فيها وحكموا بكون الوضوء لها رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف صحته وجوازه
عليها او لما يتوقف فضيلته وكماله عليها انما هو لاجل ان يرتفع الحدث ليمكن وقوع الغايات صحيحا وكذا الكامل
او كاملا الا فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع المحتلم وعلى هذا فينبغى ان يحكم بذلك
فيما كان غايته الحدث ايضا كالنوم فى غير الجنب فالظاهر على طريقتهم ان يقال انه ان لم يشترط قصد الاستباحة
فى النية فالوضوء لجميع الغايات التى ذكروها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض ونوم الجنب وجماع
المحتلم وان كان غايته الحدث كالوضوء للنوم فى غير الجنب وان اشترط الاستباحة فان اكتفينا فيها بقصد
ما يتوقف جوازه او فضله على النية فالحكم ايضا كما فى السابق وان اشترط قصد استباحة ما يتوقف اباحته على الطهارة
فيجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة لا يكون كذلك سواء كان غايته الحدث ام غيره فتامل **قوله** والخضاب بالحناء
مستند الحكمين اخبار لا تنهض حجة على الكراهة لضعفها مع معارضتها لاخبار اخرى مع صحة
بعضها وعلل شيخنا المفيد ره كراهة الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظاهر الجوارح التى عليها الخضاب ولما
كان هذا بظاهره يقتضى الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق فى المعتبر بان اللون عرض لا ينتقل فيلزم
حصول اجزاء من الخضاب فى محل اللون ليكون وجود اللون بوجودها لكنها خفيفة لا تمنع الماء
منعا تاما فكرهت ذلك ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه فى الاحكام الشرعية الا ان يجعل
ذلك شاهدا بعد ورود الروايات لكن من الروايات ما ظاهره ينافى ذلك وهو رواية ابى سعيد
قال قلت لابى ابراهيم ع ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم سكت قليلا

ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضبت بالحنا واخذ الحنا ماخذه وبلغ
فحينئذ جامع فانه لو كان الوجه ما ذكره لم يتفاوت الحال بين ان ياخذ الحناء ماخذه ام لم يبلغ وايضا قد حكم المفيد
بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب وما ذكره من الوجه جار فيه ايضا مع ورود الروايات ايضا في كل منهما ويمكن
ان يوجه انه بعد ما اخذ الحناء ماخذه لعله يصير الاجزاء الخفيفة الملتصقة بالبدن التي لا تزول
بالغسل في حكم البشرة يكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل
ذلك فان عليه ايصال الماء الى البشرة والحنا بعده ربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكمه بعدم
كراهة ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايضا محمول على هذا اي بعد ان يبلغ الخضاب ماخذه فحينئذ فلا
ايراد عليه فتامل **قوله** في جميع اوقات جنابته يعني ان المكروه قراءة ما زاد على السبع في جميع اوقات
جنابة واحدة وان كان متفرقا ولا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا فلا يكره الزايد مع التفريق ولا
يبعد عندي هذا الاحتمال للاصل ولورود اطلاق الاذن في القراءة في روايات كثيرة بل في
بعضها التصريح بما شاء كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سالته ايقراء النفساء والحايض والجنب والرجل
يتغوط القران فقال يقرؤن ما شاؤا وليس في نافيها الا موثقة سماعة قال سالته عن الجنب هل يقرا القران
قال ما بينه وبين سبع ايات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين اية ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية يشكل الحكم
بالكراهة فيما زاد مع ظهور تلك الروايات في خلافها وعلى تقدير الحكم فالاقتصار على ما ذكر من الاحتمال
اولى ابقاء لتلك الروايات على ظاهرها بقدر الامكان هذا بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار
تحريم القراءة مطلقا وعن ابن البراج تحريم ما زاد عن سبع او سبعين فالعمل بما ذكره الشيخ احوط فتامل
قوله والجواز في المساجد اه هذا مما لم اقف فيه على نص ولم يذكره كثير من الاصحاب وعلم المص في الدروس
وعلله في الذكرى بالتعظيم واثبات الحكم بمثله لا يخلو من اشكال مع ورود روايات كثيرة بجواز الجواز في غير
المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب يجلس في المساجد
قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع
الجنب والحايض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقران من القران ما شاء الا السجدة ويدخلان المسجد
مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرمين ورواية جميل عن ابي عبد الله ع قال للجنب
ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ورواية محمد بن حمران
عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد المدينة
وقد وصف في المنتقى هذه الرواية بالصحة وفيه تامل فان محمد بن حمران بن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن

والجنب

فيها الظاهر انه ابن حمران م

بن ابي نجران

[illegible]

بن ابي نجران عنه ولم يوثقوه بل لم يذكروا في مدحه الا ان له كتابا فغايتها ان تكون حسنة **قوله** وفي صحة
الواحد من غير مكث وجه يعني يحتمل دخوله في الجواز فيجوز على كراهة على ما ذكره ويحتمل ان يخص
الجواز بما يكون له بابان كما ذكره فيدخل في اللبث ويحرم ويؤيد الاحتمال الاول رواية جميل السابقة للجنب
ان يمشي في المساجد كلها الظاهرة في العموم وكذا ما ورد من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصحيحة
عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب والحايض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال
نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه في علل الشرايع في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قلنا
له الحايض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحايض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما
يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما
في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور ايضا مما يؤيد الوجه المذكور فتدبر **قوله** ومنه الرقبة هذا مما ذكره المفيد
والجماعة ولا يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة زرارة المضمرة في بيان كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث
اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء اجزأ فان الصب على المنكب
بعد الراس ظاهر في ادخال الرقبة في الراس ومثله موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها ثم يصب على راسه
ثلث مرات ملأ كفيه ثم يضرب بكف من ماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه
انه لو لم تكن داخلة في الجانبين يجب غسل نصفها مع كل جانب ولا ترتيب بين نفس اعضاء الغسل فح لا
دلالة في الروايتين على ادخالها في الراس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه فيجوز الصب على المنكب
او على الصدر ثم غسل كل الجانب من الرقبة وغيرها ولعله لهذا ذكر والدي ره في شرح الدروس انه ما وجدنا
في الروايات ما يدل على ضم الرقبة الى الراس سوى مضمرة زرارة وموثقة سماعة فان لهما ادنى اشعار
فمقتضى الاحتياط ان يغسل الراس بتمامه اولا ويتبعه العنق بتمامه ثم يدخل نصفه في الايمن ونصفه
الاخر في الايسر انتهى ولا يخفى انه لو غسل الراس اولا ثم الرقبة ثم الجانبين بدون غسل الرقبة معهما
فالظ الصحة اذ غاية ما يستفاد من الاخبار انما هو وجوب تقديم الراس بدلالة ثم في الرواية الاولى
وكذا حسنة زرارة عن ابي عبد الله ع قال من اغتسل من جنابة ولم يغسل راسه ثم بدا له ان يغسل
راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب بين الجانبين فلا يستفاد منها اصلا بل الظ كثير منها
عدم وجوبه فمستندهم في وجوب الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع او الشهرة وعلى هذا فالغسل على ما وصفنا
لا اشكال فيه من حيث الاخبار وهو ظ ولا من حيث الاجماع او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب

في الراس لكانت داخلة

الترتيب بين جانب الرقبة بل الشهرة او الاجماع في خلافه فتامل قوله ان كان مرتبا الاولى ان يقرا على صيغة
اسم الفاعل ليوافق قوله قوله لانها فيه عضو واحد قد عرفت انه لا دليل عليه من الروايات وفي
من الروايات التي وقعت في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الراس وغاية ما يستفاد
من الروايتين السابقتين اللتين يحتمل ان تكونا مستندهم هي ادخال الرقبة في الراس وغسلها قبل الجانبين
واما الابتداء بها فلا فالاحوط الابتداء بالصب على الراس وان غسل بعده الراس والرقبة بدون
ملاحظة ترتيب بينهما اذ لا يظهر ايضا دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم قوله بل بينهما قد ذكرنا انه
لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلا وان ظ كثير منها عدم الترتيب فمنها صحيحة احمد بن
محمد قال سالت ابا الحسن ع عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول
ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك
ولا وضوء فيه ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك
فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على راسك وجسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر ومنها موثقة
ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك
ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب الماء على راسك ثلث مرات وتغسل وجهك تنشق ل
وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما
مضمرة زرارة السابقة فقد عطف فيها المنكب الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة فيه على الترتيب
لكن المشهور بين الاصحاب وجوب الترتيب بينهما ايضا وادعى عليه الشيخ في الخلاف والمرتضى في الانتصار
الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادريس ايضا وقال المحقق في المعتبر واعلم ان الروايات دلت على
وجوب تقديم الراس على الجسد اما اليمين على الشمال فغير صريحة بذلك لكن فقهائنا اليوم باجمعهم
يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا في صحة الغسل وقد افتى بذلك الثلثة واتباعهم
انتهى لكن الصدوق وان لم يصرح بالترتيب بين الجسد ولا بنفيه لكن كان الظ انه لا يوجبه
والا لاشعر به كما صرح في الفقيه بالترتيب بين الراس والجسد وظ كلام ابن الجنيد وابن ابي عقيل
ايضا عدم الترتيب وح فلا يبقى ظن بالاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب الترتيب بين الجانبين
للاصل واطلاق الاية وظ الروايات المذكورة لكن الاحتياط في متابعة الاصحاب كما وصفنا قوله اي من دون
لزوم الترتيب في نفس الاعضاء بل يجوز الابتداء في كل منها باي جزء شاء قوله والعورة تبعة
للجانبين فيغسل نصفها مع الجانب الايمن ونصفها مع الايسر لشمول الجانبين لها فلا حاجة الى

ذكرها ملحلة

ذكرها مليحلة وقال في الذكرى لا مفصل محسوس في الجانبين فالاولى غسل الحد المشترك معهما وكذا العورة
ولو غسلها مع احدهما فالظ الاجزاء لعدم المفصل المحسوس وامتناع ايجاب غسلها مرتين انتهى ويمكن
حمل عبارة الشرح ايضا على ما ذكر من الاحتمالين اي تابعة للجانبين فيغسل مع كل منها او مع ايهما شاء
ثم لا يخفى ما في كلام الذكرى من تفريع اولوية غسل الحد المشترك معهما على عدم المفصل المحسوس اذ لا بد
من غسل الحد المشترك معهما البتة سواء كان محسوسا ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى الحد المشترك
الا بادخال شيء من الجانب الاخر فيلزم غسل الحد المشترك معهما وايضا العورة عضو محسوس فمن اين
حكم باولوية غسلها معهما وايضا بعد ان صح التفريع المذكور فكيف يصح ثانيا جعل عدم المفصل المحسوس
جزء من تعليل الحكم بجواز غسلها مع احدهما وايضا ما ذكره اخرا من امتناع ايجاب غسلها مرتين
يتوجه عليه انه لا امتناع فيه لما اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لا محالة ولو من باب المقدمة
الا ان يحمل كلامه على الغسل اصالة ويجعل بناؤه على القول بالجزء الذي لا يتجزى ويفرض اجزاء
عرض البدن فردا فتفطن والظ ان مراده بالمفصل المحسوس مفصل يكون له عرض ومراده ان الحد المشترك
لو كان له عرض وجب غسل كل جانب اليه فلا يلزم غسل الحد المشترك واما ههنا فلما لم يكن كذلك
فلم يتعين غسله مع احد الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة حيث لم يتعين غسلها مع
احدهما وح يندفع جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير ويتوجه عليه ايضا في العورة ما اشرنا اليه
من انها قابلة للتشطير فالظ غسل كل شطر منها مع جانب نعم لا يبعد ان يكفي غسل الجانبين
على العرف وفيه توسعة فلا يلزم رعاية الحد المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل ذلك في احد الجانبين
بلا يزاد فيه على النصف الحقيقي بقدر يسير بحيث عرفا انه فرق بين الجانبين ومنه يظهر انه
يمكن ادخال العورة في احد الجانبين فتامل قوله ويستحب الاستبراء وذهب جمع كثير من الاصحاب
الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب اقوى واما التخصيص بالمنزل فلعدم سببه
في غير المنزل كما ذكره المصنف في الذكرى وذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال ولو جوزه امكن استحباب
الاستبراء اخذا بالاحتياط واما وجوب الغسل بالبلل فلا لان اليقين لا يرفع بالشك انتهى
وربما قيل باطلاق الاستحباب نظرا الى اطلاق الروايات ولاحتمال خروج المني عن محله ولا باس به
واما الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظ ان الاستبراء الذي يذكرونه في بحث الغسل
هو الاستبراء بالبول مع تيسره والا فبالاجتهاد واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمصنف
في الدروس والشرح ههنا فلا تعلق له بالغسل و بما يتفرع عليه من حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل

الا بل هو الاستبراء المستحب بعد البول ويتفرع عليه وجوب الوضوء وعدمه لو وجد بللا
مشتبها بعده كما ذكروه في بحث الوضوء ويجيء في كلام الشارح ايضا فتدبر قوله وفي استحبابه اي الاجتهاد
للمرأة قول لم يستبعده الشارح بخلاف استبرائها بالبول فانه وان قيل باستحبابه ايضا بل القائل
باستحبابه اكثر من القائل باستحباب الاجتهاد فيها لكن الشارح قطع بعدمه لاختلاف المخرجين وان
تغايرا لكن يؤثر خروج البول في خروج ما تخلف في المخرج وخصوصا مع الاجتهاد كما ذكره في الذكرى
وهذا كما نشاهد عند دفع الغائط انه يدفع البول ايضا وان اجتهد في حفظه بل الحال في الرجل
ايضا كما في المرأة لان مخرج منيه غير مخرج بوله وان كانا فيه اشد تقاربا من مخرجي المرأة فتدبر قوله
والمضمضة والاستنشاق كما مر في الوضوء تقديرهما او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في المقنعة والمصنف
في الذكرى وعلى هذا فيمكن جعل ثلثا في المتن قيد الجميع واستدل المصنف في الذكرى بصحيحة زرارة
قال سالت اباعبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك
فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض وتستنشق من لدن قرنك الى قدميك الحديث وبموثقة
ابي بصير المتقدمة انفا ولا يخفى انه ليس في شيء منهما حديث التثليث الا ان يدعى ان التثليث
معتبر في مفهومهما شرعا قوله بعد غسل اليدين ثلثا كان هذا هو الافضل وان استحب
مطلق الغسل اما الاول فلصحيحة الحلبي ورواية حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني
فلاطلاق الروايات المتقدمة انفا في بيان كيفية الغسل قوله وكلاهما مؤكد للسنة فقد ورد الاول
في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير والثاني في صحيحة احمد بن محمد بن المتقدمة جميعا انفا
قوله في المشهور ظاهره وجود قول بالوجوب او عدم وضوح مستند المشهور ولم ينقل فيما راينا
من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاة وظاهر الشيخ في التهذيب والعلامة
في المنتهى والمصنف في الذكرى الاجماع على ذلك نعم لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل
على قوله بوجوبها بل عدم تعرضه لوجوبها يكفي دليلا لعدم قوله بالوجوب واما مستنده فواضح
وهو الاصل واطلاق الاوامر الواردة بالغسل وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم
المتضمنة لقصة ام اسمعيل وحسنة ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام لم ير باسا ان يغسل
الجنب راسه غدوة ويغسل ساير جسده عند الصلوة لانها مورد النص لم اقف على نص قوله
في نقض المرأة الضفاير بل ورد النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
عن ابيه عن علي عليه السلام قال لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنته ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام

وفيه تامل لان المخرجين

مثلا وموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام مثله فلعله اشار به الى صحيحة
محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال حدثني سلمى خادم رسول الله صلى الله عليه وآله قال كان اشعار نساء رسول الله صلى الله عليه وآله قرون
رؤسهن مقدم رؤسهن وكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء الان فقد ينبغي لهن
ان يبالغن في الماء ومثله حسنة جميل قال سالت اباعبد الله عليه السلام عما تصنع النساء في الشعر والقرون
فقال لم يكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل قال في الذكرى
بعد نقل الرواية الاولى ومنه يعلم استحباب نقض المرأة الضفاير وكذا في خبر جميل يبالغن في الغسل وكان
نظره الى ان المبالغة المرغب فيها في الروايتين اما في ايصال الماء الى البشرة التي احاط بها الشعر او الى الشعر
ايضا بناء على استحباب غسل الشعر وعلى التقديرين لا يتم الا بنقض الضفاير فاستحب نقضها لتمام المبالغة
المذكورة والاحتياط فيها فتامل قوله لان الواجب غسل البشرة اه كانه دليل على اصل المسئلة فابطل اولا
توهم وجوبه ثم اثبت الرجحان والاستحباب بانه للاستظهار والنص واحال وجه كون الرجل كذلك
على الظهور لظهور ان المبالغة والنقض انما هو للاستظهار في ايصال الماء الى البشرة او الشعر على
ما ذكرنا فالظاهر عدم اختصاصه بالمرأة وليس تخصيص الحكم بالمرأة في الخبرين بظاهره في اختصاصه بها
حتى لا يعتبر الاعتبار العقلي اذ الظاهر ان التخصيص بها باعتبار كثرة الشعر في راسها غالبا بخلاف الرجل
على ان في الخبر الاخير انما سئل السائل عن النساء واجاب عليه السلام على وفق سؤاله فلا ظهور له في الاختصاص
اصلا ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسئلة وقوله فالرجل كذلك جميعا اما اصل المسئلة فعلى ما ذكرنا والا
واما مساوات الرجل للمرأة فلجريان ما ذكره في الوجه الاول في الرجل ايضا فتامل واما ان الواجب غسل البشرة
دون الشعر فهو المشهور بين الاصحاب بل الظاهر المعتبر والذكرى الاجماع عليه ويدل عليه ايضا مع الاصل
ان الروايات وردت بغسل الراس والجسد والشعر لا يسمى راسا ولا جسدا ويؤيده ايضا
ما تقدم من الروايات في عدم نقض المرأة شعرها واما صحيحة حجر بن زائدة عن ابي عبد الله عليه السلام
قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فلا يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد
من الشعر ما هو بقدره من الجسد كما ذكره والدي طاب ثراه لشيوع ذلك في المحاورات وحمله في الذكرى
على توقف التخليل على غسله او على استحباب غسله ولا يخفى بعدهما وقال في موضع اخر من الذكرى والاقرب
استحباب غسل المسترسل من الشعر لدلالة خبر من ترك شعرة من الجنابة عليه واعترض عليه والدي طاب ثراه
بانها لو حملت على الحقيقة فيدل على وجوب الغسل ولو حملت على المجاز فلا يدل على الاستحباب ويمكن الجواب
بانه غافل عن المجاز الذي نقلناه عنه طاب ثراه بل حمله على الحقيقة والوجوب لما كان مخالفا للاجماع الاصحاب كلي

يظهر من كلامه حمله على الاستحباب واما الاخبار عن الناس فمما ورد مثله فى بعض المندوبات
الاخرى كفرق الشعر فما هو الجواب فيها فهو الجواب ههنا ايض بلا فرق فتامل قوله وتثليث الغسل
قال فى الذكرى قاله جماعة من الاصحاب لما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه وكذا تثليث الاكف ولا
ذكر المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد فى المرتين انتهى ولا يخفى ضعف الوجهين الاولين
فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار الماء فى غسلة واحدة والمبالغة فى ايصاله الى جميع البدن
وتخليل الشعر ونحوه ولا دلالة لشئ منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه الثالث
فهو اشارة الى ما ورد فى مضمرة زرارة المتقدمة ثم صب على راسه ثلث اكف ولا يخفى ما فيه ايض فان
صب ثلث اكف لا يدل على غسله ثلث مرات مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين فى المنكبين وما
اجاب به عن هذا انما يتجه مع الدليل على استحباب الثلث فيهما ايض ولا دليل الا ان يتمسك
فيهما بالدليلين الاولين فقط وقد عرفت حالهما والحق ان التمسك فى الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه
غريب جدا والاولى حذف لفظ الغير فى غير المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد
الاستحباب فيهما بخلاف الثالث اذ ليس التاكيد فيه بهذه المرتبة فلا ينافى الاستحباب فى الجملة واما
جعل المرتين غير مؤكد فلا وجه له ولعله اراد بالاستحباب المؤكد ما يبلغ غاية الفضل وعلى هذا فالمرتبتان
ليس كذلك لان الثلث افضل منهما عندهم فتامل قوله لا ازيد يعنى ليس المراد ان اقل مراتب حصول الاستحباب
هو الصاع فلا ينافيه الزيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة عليه اذ الظ من الروايات
ذلك خصوصا الرواية التى ذكرناها الخ لكن صرح جماعة منهم باستحباب الصاع فما زاد وقال المحقق فى المعتبر والغسل
بصاع فما زاد والظ انه مقيد بعدم ادائه الى السرف المنهى عنه انتهى ولا يخفى انه بعد ما ذكره من التقييد ايض
محل كلام اذ لا دليل على استحباب الزايد بل الظ من الروايات عدم استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع
عليه على ما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ فى كلامه المعروف كتبه ليس على ما نسبه اليه فى الذكرى فانه فى المبسوط
والخلاف ذكر ان الاسباغ ما يكون بتسعة ارطال وقال فى النهاية المستحب ان يكون الغسل بتسعة ارطال
ولم يتعرض لما زاد فى شئ منها فظاهرها موافق لما ذكره الخ ويقتضيه ظ الاخبار فتامل قوله ولو
وجد المجنب بالانزال احترز به عن المجنب بالايلاج فانه لا يجب عليه اعادة الغسل بالبلل مطلقا وان تجدد
الانزال او احتمل حركة المنى من محله وخروجه الان لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا عن الذكرى
ويشكل باطلاق الروايات فى اعادة الجنب الغسل برؤية البلل قبل البول الا ان العدول عن الاصل
والاستصحاب بمجرد هذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان مع الانزال مشكل جدا

فلذا يحكموا

فلذا لم يحكموا بالاعادة فى غير المنزل لكن الاحتياط فى الاعادة خصوصا مع اصل الاحتمالين المذكورين فتامل قوله
والصلوة السابقة آه ونقل عن بعض الاصحاب القول بوجوب اعادتها لصحيحة محمد قال سالت اباعبد الله ع
عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شئ قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه
لا يعيد غسله ويمكن حملها على الاستحباب او على ما اذا صلى بعد وجدان البلل لكن الاحتياط فى الاعادة قوله
ويسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب انه يترتب حكما كذا فى المبسوط
بصيغة اللازم وفى المعتبر يرتب بصيغة المتعدى وحمله بعضهم على انه يعتقد الترتيب اى يجب عليه نية الترتيب
وبعض على ان الغسل الارتماسى فى حكم الترتيبى فلو وجد لمعة مغفلة فى الجانب الايسر كفى غسلها وفى الايمن يأتى
بها وبما بعدها وعلى الوجهين فلا حجة له والظ ان هذا قسم اخر من الغسل ويسقط معه الترتيب راسا
فتدبر قوله وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزيرين اى الكثيرين ومستند الحكم فى المطر
صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سالته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة له
ان يقوم فى القطر حتى يغسل راسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله
بالماء اجزاه ذلك ورواية محمد بن ابى حمزة عن رجل عن ابى عبد الله ع فى رجل اصابته جنابة فقام فى المطر حتى
سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظ الخبر الثانى كفاية السيلان من جسده مطلقا سواء
كان دفعة ام لا وسواء راعى الترتيب ولو بالقصد ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات
المطلقة ولا ينافيه الروايات الواردة بالترتيب لاختصاصها بصورة الصب ولا روايات الدفعة بصورة
الارتماس فيجوز فى المطر ان لا يعتبر شئ منهما لكنها قاصرة من حيث السند واما الرواية الاولى فان كان الضمير
فى يغسل ويغسله راجعا الى القطر كما قيل انه الظ فظاهره موافق للرواية الثانية اذ الغسل الذى يتصور
من القطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا الى الرجل فلا يدل على كفاية السيلان مطلقا بل اذا
كان يغسله بالمطر كاغتساله بالماء فح اذا راعى الترتيب بل اكتفى بقصده او بشموله الماء لجميع بدنه دفعة عرفية
فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه الرواية لا يخ عن اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله مثل اغتساله
بالماء وظاهره المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذى ثبت صحته هو الاغتسال بالماء
مع الترتيب او بالارتماس دفعة فاذا لم يكن فى المطر شئ منهما فلا دلالة فى الرواية على اجزائه
والقول بان المتبادر من المساواة المطلقة المساواة فى كل ما يمكن التساوى فيه واغتساله
بالماء شامل للترتيبى والارتماسى جميعا لعدم المخصص والمساواة للارتماسى لا يمكن الا فى الجريان
وشمول البدن دفعة عرفية فيكفى ذلك يتجه عليه ان حمل المساواة على هذا المعنى انما يتجه اذا

فلا كلام واما اذا لم يراع الترتيب

لم يمكن فيه المساواة من جميع الوجوه اصلا واما اذا امكن ذلك في ضمن بعض الافراد فالحكم
بكفاية هذه المساواة مما لا وجه له وههنا يتصور المساواة من جميع الوجوه اذا غسله في القطر
من تمام فالحكم بكفاية ماسوى ذلك مشكل جدا على ان في شمول مثل هذه الاحكام للافراد النادرة
الغير المتعارفة تاملا فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه آخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار جماعة
من الاصحاب كابن ادريس والمصنف ره في الدروس صحته وتخصيصهم الحكم بالارتماس واليه ينظر
كلام المحقق ره في المعتبر ايضا ثم ان العلامة ره في التذكرة طرد الحكم في ماء الميزاب وشبهه وكذا الشيخ في الاقتصاد
بل ظاهر المبسوط ايضا ذلك فانه وان ذكر المجرى والمطر كما ذكره الشارح لكن الظاهر انهما على سبيل التمثيل كما فعله الشارح
ونسب في الذكرى الى بعض الاصحاب الحاق صب الاناء الشامل للبدن والظاهر دخوله ايضا في شبههم
في كلام من ذكرناه والكل مشكل لاختصاص الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله ع ان كان يغسله اغتساله
بالماء اجزءه ان المماثلة للاغتسال بالماء في الجريان وشمول البدن علة للاجزاء فيجري في المطر وما جرى
مجراه لكن للكلام فيه مجال والاولى الوقوف على المطر كما قاله والدي طاب ثراه فتامل قوله بالحدث الاصغر
في اثنائه واما الاكبر فقيل ان الاعادة فيه اجماعي فان ثبت والا فوجوب الاعادة في الجنابة ظ واما
في غيرها فلا خفاء ايضا في وجوب غسل كامل واما نقض ما تقدم ففيه خفاء فيحتمل ان يكفي
اتمامه في رفع حدث الجنابة وارتفاع احكامها لكن يكون الحدث الاخر باقيا الى ان ياتي بغسل آخر
لرفعه فافهم قوله وقيل لا اثر له مطلقا ربما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل
بمدة يبعد فيها عدم تخلل الحدث من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل او الوضوء ولا يخفى
ان هذا في عدم الاعادة اظهر فتدبر قوله اما غير غسل الجنابة من الاغتسال آه وجه الفرق ان عمدة
مستندهم في وجوب الاعادة في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لا بد له من رافع ورافعه اما الغسل
بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة للاخبار فلا بد من اعادة الغسل وهذا على تقدير تماميته
لا يجري في غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على ما هو المشهور من عدم
اجزائها عن الوضوء اذ الوضوء فيها يكفي لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم افتقارها
ايضا الى الوضوء واجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى ره فحكمها حكم غسل الجنابة فافهم ووجه
التخريج الذي فعله بعضهم كالمصنف في البيان تخيل ان الرافع للحدث فيها هو مجموع الغسل والوضوء
فكل منهما علة ناقصة في رفعه فالحدث المتخلل ايضا لا بد له من رافع والوضوء منفردا او مع بعض الغسل
لا يكفي في رفعه فلا بد من اعادة الغسل وفيه ما فيه ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما

اذا وقع الحدث

المسئلة
اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء ايضا وربما التزمه بعضهم فتدبر وتفصيل القول في هذه
بما لا مزيد عليه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه قوله اي الدم الذي تراه
المراة اي الدم المعهود المتعارف الذي تراه المراة بين السنين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه بينهما ويمكن
ان يجعل قوله واقله ثلثة ايام ايضا من تتمة التعريف وح يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم الذي تراه المراة
بين السنين ولا يمكن رؤيته في غيره فيخرج ما عدا النفاس بقوله واقله ثلثة ايام قوله وهي المنتسبة بالاب
واحتمل في شرح الارشاد والمدارك الاكتفاء بالام هنا لان لها مدخلا في ذلك بسبب تقارب الامزجة ومن
ثم اعتبرت الخالات وبناتهن في المبتداة كما سياتي قوله والاصل فالاصل عدم كونها منها بناء على
غلبة غيرهم والظن تابع للاغلب او باعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة بما لم يتيقن المسقط وكذا عدم
وجوب العدة ويشكل ذلك مع استقرار العادة وكون الدم بصفات الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل
بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب ويكفي للخروج من الاصل العمومات الدالة على سقوط العبادة
برؤية الدم كحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا ان للدم حرارة ودفع وسواد
فلتدع الصلوة مع معاضدتها باصالة البراءة واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة
ما لم يتيقن اليأس وباصالة عدم حصول اليأس كما رجح به المحقق الشيخ على ره القول بالستين في النبطية
ويمكن ان يق ان استقرار العادة وكون الدم على صفات الحيض وبقاء الاسم عرفا انما يوجب الظن بكونه حيضا
وكونها هاشمية اذا قلنا انه مع اليأس لا يكون الدم كذلك وهو غير معلوم بل المعلوم ان بعد اليأس ما تراه
المراة ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا بسبب انسداد الحمل او غير ذلك وان كان بصفاته كما في
عند بعضهم وغيرها وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات فتامل فيه فالعمومات الدالة على السقوط كانها
لا تقاوم العمومات الدالة على التكاليف فالحكم بالسقوط فيما لم يتيقن او يظهر جدا باعتبار تلك العمومات لا يخلو
عن اشكال مع عدم ظهور اكثرها في العموم كالحسنة المذكورة لان اذا للاهمال ولذا جعلها المنطقيون سور الموجبة
الجزئية فلا بعد في تنزيلها على ما كان في الخمسين هذا واصالة البراءة لا عبرة بها بعد ثبوت التكاليف بالادلة
العامة والحكم باصالة عدم البينونة لا يخلو عن اشكال اذ لا يبعد ان يق ان المعتبر من الاستصحاب هو استصحاب الحكم
الثابت اذا امكن ثبوته بعينه واما اذا علم ارتفاعه فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي تثبت عنده لا يخلو
عن اشكال وما نحن فيه كذلك اذ الثابت اولا هو الزوجية وقد ارتفعت بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونة على
نحو خاص غير الوجه الذي كان زمن الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا قوة له واصالة عدم حصول
اليأس مما لا عبرة به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام الشرعية لا في الامور الخارجية كوجود زيد في بلية اذا ابناه

ويخرج النفاس

وبقاء اسم الحيض

وقتا ما فيه وكان الحكم باصالة عدم اليأس من قبيل الشاذ فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن يرد انه
اصالة عدم وجوب العدة قد سقطت بالعمومات الدالة على وجوبها كاصالة براءة الذمة في العبادات فلا يصح
التمسك بها بل يمكن ان يوجه ان اصالة عدم سقوط العبادات معارضة باصالة عدم سقوط العدة فلا
يصح التمسك بها ايضا الا ان يق ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم بمرتبة ظهور العمومات
الواردة في العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات العبادة هذا كله مع ان مستند الحكم في القرشية
كما سيجيء لا يخ عن ضعف فغاية العمل به مع العلم اما بمجرد الاحتمال ففي غاية الاشكال ومع ذلك لو روعي الاحتياط
في العدة في مثل هذه المرأة بان تعتد المرأة ولم يرجع الزوج فيها وكذا في سائر الاحكام المتعلقة بالعدة
لكان اولى فتامل قوله واعترف المص بعدم وقوفه فيها على نص اي نص م وصل اليه متنا وسندا والا فقد
ذكر المفيد ذلك بعنوان الرواية كما صرح به في الذكرى فانه قال واما النبطية فقد ذكره المفيد
رواية ومن تبعه ولم اجد به خبرا وفي بعض النسخ بزيادة مسندا واشار بقوله رواية الى انه
نسب ذلك الى الرواية من غير فتوى به فانه قال في المقنعة في بحث العدة وان كان قد استوفت
خمسين سنة وارتفع عنها الحيض وايست منه لم يكن عليها عدة من طلاق وقد روي ان القرشية
من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة وان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين
قوله فالخمسين سنة مط اي من اي طائفة كانت غير الطائفتين المذكورتين ويحتمل ان يكون
المراد التعميم بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا بناء على ما نقله في شرح الارشاد انه يوجد في بعض القيود
الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة الى العبادة مط وبالستين بالنسبة الى العدة مط وقال انه ليس له مرجع
يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يعول على مثله ليستند اليه واشتماله على نوع من الاحتياط غير كاف في
الذهاب اليه وربما استلزم نقيض الاحتياط في بعض موارده ولكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى
هذا التعميم في الستين ايض ولو اكتفى بذكره في احدهما فكان الاول اولى به كما لا يخفى ثم ان الفرق بين القرشية
وغيرها على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع
قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وهي مرسلة لكن مراسيل ابن ابي عمير
مقبولة عندهم وفي دلالتها قصور فانها لا تدل الا على ان القرشية ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل
ان الحمرة التي تراها حيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا شرعا فلا
ينافي ما ورد من تحديد اليأس بالخمسين مط وايض ليس فيها تعيين الحد للقرشية لكن يمكن التمسك
بعدم القول بالفصل فيها على تقدير الفرق غير الستين وايض في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع

قال في زيادات

قال في زيادات نكاح التهذيب التحديد بالستين مط فما ذكرهو وجه الجمع بينهما وليس فيها ما ذكرنا من قصور الدلالة
ايض فانها هكذا قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض الحديث لكن في
سنده ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج عن ابي عبد الله ع حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ومثلها رواية
ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع وحملها المفصلون على غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق في الشرايع والشيخ في النهاية في طلاق
وقف على النهاية النص الصحيح وحكم بالخمسين مطلقا ولا يخ من قوة لكن القول المشهور ايض لا يخ عن وجه واما القول بالستين
مطلقا كما اختاره المحقق في هذا المبحث من الشرايع والعلامة في المنتهى على ما نقله الشارح في شرح الارشاد فهو بحسب ظ النظر ضعيف جدا لكن يمكن
تقريبه بان القائلين به اعتمدوا على ما يدل على وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص بن البختري وحكموا
بكون الدم الذي وجد بصفات الحيض حيضا مط وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب
واما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات كما قيل ولو فرض وجوده فهو خارج بالاجماع وعلى
هذا فلا يصح الخ عن وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم
بصفات الحيض خصوصا مع استقرار العادة السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة ولا تترك العبادة
وتقضي الصوم ولا يقربها الزوج وتعتد عدة الطلاق وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقس عليه نحو ذلك
وتفعل فتامل قوله واقله ثلثة ايام متوالية لا خلاف بينهم في ذلك والنصوص به متظافرة وكانه لا خلاف
بينهم ايض على ما نقل في شرح الارشاد عن المنتهى في ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في
مسماها او تغليبا وقد صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة والمراد ان مبدا الثلثة من حين
الشروع في الحيض الى ان يتم ثلثة ايام وثلث ليال وهل يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفي وجوده
في كل يوم بليلة في الجملة قال المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لا نعرف الان في كلام اصل من المعتبرين
تعيينا له والمتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت
الكرسف تلوث به قال ويوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع
انتهى وقال في المدارك ظ الاكثر الاكتفاء فيه برؤية الدم في كل يوم من الايام الثلثة وقتا ما عملا
بالعموم وقيل يشترط اتصاله في مجموع الايام الثلثة ورجح بعض المتاخرين اعتبار حصوله في اول الاول واخر
الاخر وفي اي جزء كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض الحواشي هو الذي
جعله صاحب المدارك ظ الاكثر ولعل مراده بقوله عملا بالعموم ان رؤية ثلثة ايام التي تدل على اعتبارها
النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة تعم الرؤية في كل منها في الجملة ولا يظهر منها وجوب الرؤية فيها
على الاتصال فيجب العمل بالعموم وكان هذا اظهر لا ما ادعاه المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع

قلت ومتى تكون كذلك قال اذا
بلغت ستين سنة وقد
يأست من المحيض ومثلها لا
تحيض صح

فيه الى معتاد الدشاني عادة تتحقق فان كان المتعارف الرؤية في الثلثة على الاتصال او في اكثر اوقاتها او فيها في الجملة فلا اشكال في اعتبارها اذا كانت كذلك او قريبة منه واما اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او في اكثر الاوقات فمن رآها على هذا الوجه بل في كل منها في الجملة وكان بصفة الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا نظرا الى حسنة حفص ونظائرها وان اشتراط الثلثة التي تستفاد من الاخبار لا يدل الا على وجوب رؤيته فيها في الجملة ويحتمل الاقتصار في الحكم بسقوط العبادة والعدة على موضع اليقين وهو الثلثة التي كانت الرؤية فيها على الوجه المتعارف والاولى رعاية الاحتياط والله تعالى يعلم قوله ولا يكفي كونها في جملة عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر من قولهم عليهم السلام ادنى الحيض او اقله ثلثة انما هو التوالي وان التكاليف اليقينية لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالي واعترض عليه بمنع تبادر التوالي ولذا من نذر صوم ثلثة لا يجب عليه التتالي وعموم التكاليف تسقط بالعمومات الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة الحيض وفيه تامل فان عدم اعتبار التتالي في مثال النذر باعتبار ان المتبادر من الثلثة هو ثلثة مطلقا ولو في تمام ايام العمر واما اذا لم يكن المراد ذلك كما فيما نحن فيه لظهور انه لا يكفي الثلثة مطلقا فلا ريب ان المتبادر هو الثلثة المتوالية اذا المرتبتين بوجه آخر كيف وحمل اطلاق الثلثة على الثلثة في ضمن العشرة كما هو المذهب الآخر بعيد جدا واما معارضة العمومات من الجانبين فقد عرفت ان عمومات السقوط كانها لا تقاوم عمومات التكاليف لما ذكر ومقابل الاصح قول الشيخ في النهاية انه يكفيها تمام الثلثة في جملة العشرة فلو رات يوما او يومين ثم رات قبل انقضاء العشرة ما يتم الثلثة فهو حيض وان لم تر حتى تمضي عشرة فليس بحيض واحتج عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عم وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام فاذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى تتم لها ثلثة ايام فذلك الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض وان مر بها من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة الحدث وهي لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم انه على هذا القول هل ايام النقاء المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض حكم الشارح في شرح الارشاد بالاول فانه قال وعلى هذا القول لو رات الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فلو كان فاذا رات الدم يوما وانقطع

يغمس القطنة

يغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو استحاضة والغامس منها يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رات مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا راته ثالثة في العشرة ثبت ان الاولين حيض وتبين بطلان ما فعلت بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب انقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكله صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايضا فقد صرح المصنف في المعتبر والعلامة في المنتهى وغيرهما من الاصحاب بانها لو رات ثلثة ثم رات العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء حيضا والحكم في المسئلتين واحد ويمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافي قول الشيخ بخلافه كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايضا كذلك فلم لا يجوز مخالفته لهم في الفرع ايضا لكن يبقى انه من اين حكم الشارح بذلك فان كلام الشيخ لا دلالة له على ما ذكره والرواية المنقولة ايضا كذلك فان حكمه عم بان الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض لا يدل على ان الحيض انما هو ذلك وايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يدعى ان قوله هو من الحيض زيادة من ربما يكون مشعرا بانه من جملة الحيض باعتبار ان ايام النقاء ايضا منه وعلى هذا يحمل ما نقل من الاجماع على خلاف في ظاهره وكذا تخصيص الاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة ايام ولا يكون اقل من عشرة ايام كما وقع في هذه المرسلة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة ايام من حين تطهر الى ان ترى الدم بما ذكر من الطهر بين الحيضتين المستقلتين بدون شاهد ودليل عليه مما لا وجه له ان ظاهر الرواية انه كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون التفصيل بالغامس وغيره على ما ذكره الشارح ولعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض والله تعالى يعلم قوله وهو اسود او احمر يدل على الاول ما في حسنة حفص البختري عن ابي عبد الله عم ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان الدم حارا له دفع وسواد فلتدع الصلوة والعبيط هو الطري وعلى الثاني ما في رواية يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله عم اذا رات الدم البحراني فلتدع الصلوة فان البحراني علي ما في الصحاح والقاموس هو الخالص الحمرة وفي النهاية شديد الحمرة وفي المعتبر الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقل ذلك عن ابن الاعرابي قوله قيد بالغالب لتندرج فيه الاطهر ان يقال التقييد بالغالب لانه قد يحكم بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد في ايام العادة فانه حيض وان كان اصفر او اكدر باردا بغير دفع واما انه لاندراج ما امكن كونه حيضا وتنبيه المصنف عليه ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف نعلم امكانه بدونها ونعلم انه لا يجوز ان لا يكون ذلك كما في الاقل من الاقل والاكثر من الاكثر الا ان يدعى انه يعلم من التقييد بالغالب اذ يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه تعسف اذ هذا

حقيقة مفهوم الغالب والكلام في فائدة التقييد به وظ ان ما ذكره المص لا يصلح تنبيها على فائدته وكان المراد

ان ما ذكره المص تنبيه عليه في الواقع لمن عرف الحكم من خارج لان مجرد كلامه تنبيه عليه فتنبه **قوله** ومتى امكن كونه

اى الدم حيضا قال في شرح الشرايع هذا الحكم ذكره الاصحاب كك ونكره في كلامهم ويظهر انه مما اجمعوا عليه

ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد يستأنس له بظ

الاخبار الدالة على تعلق احكام الحيض بمجرد رؤية الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومنه اعتبار التميز **قوله**

ومحله كالجانب ان اعتبرناه اشارة الى ما نقل عن ابن الجنيد انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة

يخرج من جانب الايمن وتحس المرأة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر والصدوق

ره في الفقيه والشيخ في المبسوط والنهاية ومن تبعهما افتوا في الجانب بعكس ذلك ومستند الحكم ما رواه

محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل

لا تدري من دم الحيض ام من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل

الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة كذا

في الكافي وفي التهذيب على عكس ذلك وذكر في الذكرى ان كثيرا من نسخ التهذيب الجديدة موافق للكافي ونقل

عن ابن طاوس انه انما وقع العكس في بعض النسخ الجديدة وانه قطع بانه تدليس وانت خبير بان فتوى الصدوق

والشيخ على العكس قرينة كون الخبر عندهما كك مع ان نسخ التهذيب لا تتفق على العكس والعجب منه ره مع

ما نقلنا عنه في الذكرى انه في البيان افتى على وفق الصدوق والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب

عند اشتباه دم الحيض بالقرحة وكثير من الاصحاب ايضا منهم الشيخ فرضوه كك لكن جمع آخر اعتبروه مط وكانهم

نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا لكن الاولى طرح الرواية مط كما فعله المحقق

في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين

وهو ظ وكذا الحيض لان دم الحيض ينفذ في الرحم وقد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة

الى الايمن ويحتمل ايضا ان يكون القرحة في جوف الرحم وح فيجب ان لا يتميز عن الحيض وقول المص ان اعتبرناه

كان اشارة الى ضعف اعتباره ولم يعين الجانب المعتبر لينبه على الحق لكن فتامل **قوله** ونحو ذلك كمضي اقل الطهر

من الحيضة السابقة وكونها لا على راى من لم يجوز حيض الحامل وكونه في ايام العادة مع تجاوز العشرة **قوله** وانما

يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف الحكم على الاستقرار حمل الامكان على الاحتمال ولو في اول الامر فقيده بما ذكره

ولو حمل على الامكان في نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره اذ الامكان في ايام الاستظهار

وكذلك اول رؤية الدم مجرد احتمال وبعد التجاوز عن العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان نفسي امري

ويمكن ان يق انه ليس غرض الش ان كلام المص يحتاج الى تقييد بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل

فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي ماله الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه فافهم **قوله** كايام الاستظهار

ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا او عددا اذا انقضت ايام عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا بترك

يومين او يوما واحدا او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اي

العبادة طلبا لظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة ظهر الاول وان تجاوزها

ظهر الثاني وتقضي الصوم على التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول وتقضيها على الثاني

ومنهم من حكم بقضائها بعدم ايضا على التقديرين ففي ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا لكن

لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع ما تجاوز عن العادة

الى العشرة لا خدشة في التمثيل اصلا وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة

حكمه كك مما لا يقدح في صحة التمثيل وهو ظ ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع

توهم ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا فصرح انه ليس كك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما تبين الحال

بعد تجاوز العشرة فتامل **قوله** مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون ايضا مثالا لما امكن

كونه حيضا بدون استقرار ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة نظير المثال الاول واما مع هذا القيد

فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى في المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة مع تجاوز العشرة

ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله في شرح الارشاد فافهم **قوله** ولو تجاوز

العشرة لما ذكر ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض فعلم منه حال ما لو لم يتجاوز العشرة

انه حيض فبقي حكم ما لو تجاوزها فبينه **قوله** مرتين اخذا وانقطاعا ذكر جماعة من الاصحاب ان العادة كما

تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتميز فلو رأت شهرين مع التميز سواء ثم اختلف الدم في باقي الاشهر رجعت

الى عادتها في الشهرين وقال في الذكرى لو اتفقت ايام التميز عددا او وقتا وصفة مرتين استقرت العادة

للحكم بانها اقوى ولو اختلفت الصفة امكن ذلك اذا حكمنا بكونه حيضا كالاسود والاحمر ويمكن عدم العادة

هنا انتهى والظ ان اعتبار الاتفاق في العدد والوقت انما هو في جعل عادتها عادة وقتية

وعددية والا فبالاتفاق في العدد فقط يصير عادة عددية وفي الوقت فقط وقتية فافهم **قوله**

سواء كان في وقت واحد الظ من التساوي اخذا وانقطاعا في كلام الاصحاب هو ان يكون شروع الثاني

في وقت شروع الاول وانقطاعه في وقت انقطاعه وهذا فيمن حاضت في كل شهر هلالي يحصل بمرتين

مع اتفاقهما في شهرين متواليين كان رأت في اول كل منهما مثلا ولو رأت عادتها في الشهر

او نقصت لا تحصل بالمرتين بل انما تحصل بمرتين كك بعد ثالث كان يكون الحيض الثاني
بعد عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول او بعد شهرين وكذا الحيض الثالث بالنسبة
الى الثاني وعلى هذا فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية والعددية فقط واما الشرح
فحيث جعله شاملا للعادة العددية ايض فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون الحيض
الثاني من اوله الى اخره مساويا للاول اى على تفاوتهما في العدد ولا يخفى ما فيه من التكلف فتامل
قوله فاذا تجاوز عشرة هذا تكرار لقوله ولو تجاوز اعاده لطول الفصل بين اجزاء المتن وليرتبط
كلامه بالمتن قوله الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم سنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى ثم ان
هذا الفرق انما هو في ابتداء رؤية الدم وبينهما فرق اخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم تحيض
وقت عادتها والثانية تتخير في وضع ايامها حيث شاءت من ايام الدم وسيشير اليه الشرح فانتظر قوله
فقيل انها فيه كالمضطربة اى الناسية للوقت والعدد جميعا او للوقت فقط فانها ايض تحيض برؤية
الدم وهو ظ قوله والاقوى انها كالاولى ظاهره ان الاقوى انها كالاولى وان لم نقل بذلك في المضطربة
ولا وجه له لان انضباط العدد فقط مما لا تاثير له في الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم امكن القول
به في الجميع كما ذهب اليه الشيخ للعمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم اما مط او اذا كان بصفة الحيض
ولعل مراد الشرح ايض هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما سيجيء فتامل قوله لا ترجع اليه عند التجاوز
لاختلاف العدد فيها فلا يصدق العادة على شيء منها لعدم عوده وفي مقطوعة سماعة فاذا
اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وعن الباقر ع وقد سئل عن المستحاضة كيف يغشاها
زوجها قال تنتظر الايام التي تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام وفي الرواية
الطويلة ليونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالت عليه
حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا ولا خفاء ان مع الاختلاف لا استوا
ولا استقامة ولا انقطاع لوقته من الشهر الاول واحتمل في الذكرى بل رجح اعتبار اقل العددين
لتكرره ولعموم خبر الاقراء اى ما روى عن النبي ص دع الصلوة ايام اقرائك ومثله رواية زرارة ع
عن احدهما ع المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وكذا ما في صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الرضا ع
تنتظر عدة ما كانت تحيض وصحيحة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع تنتظر عدتها التي كانت تجلس
وما في حسنة محمد بن مسلم بل صحيحته لا تصلي حتى تنقضي ايامها وحسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع
المستحاضة تنتظر ايامها والله تعالى يعلم قوله ان لم يخبر ذلك اى التحيض برؤية الدم للمضطربة بل وجب عليها

وعلى المبتداة

واما الناسية للعدد فقط

التعبد
وعلى المبتداة التعبد ثلثة ايام ليتيقن كونه حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد والمحقق في المعتبر
واما اذا جاز ذلك للمضطربة والمبتداة ايض كما ذهب اليه الشيخ فليس ذلك امرا افاده لها ضبط الوقت
اذ مطلق المضطربة وكذا المبتداة على هذا القول كك فافهم قوله نوعين او انواعا وكان بعض النوعين
او الانواع اقوى من بعض كما قيده به في شرح الارشاد لجواز الاختلاف النوعي مع التساوي بين النوعين
في القوة والضعف ولا تميز معه وايض يجوز ان يكون احد النوعين اقوى من جهة والاخر من جهة
كالاسود الرقيق والاحمر الثخين ولا تميز ح ايض كما سيشير اليه وكانه لم يشترط ذلك ههنا احالة على الظهور
وتعويلا على انه يستفاد من باقي كلماته في تفصيل الحكم او اراد بالنوعين باعتبار القوة والضعف لا مط لكن هذا لا يدفع
الخلل شيء عن التعريف اذ التمييز فيه مع اطلاق اللفظ بدون اشعار اليه لا يخرج عن القصور فتدبر قوله بان يجعل القوى
حيضا اى القوى بالنسبة الى تمام ما رات من النوعين او الانواع اذا وجد القوى والاقوى فالمعتبر هو الاقوى كما
في المعتبر والذكرى قوله بشرط عدم تجاوز حديه اى حد الحيض قلة وكثرة فلا ينقص عن ثلثة متوالية ولا يزيد على عشرة
وهل يشترط وجود الوصف في تمام الثلثة بحيث لا يتخلل فيها الضعيف اصلا او يكفي وجود القوى في كل من الثلثة ولو لحظة
يبتنى على ما سلف من تفسير التوالي كما صرح به في شرح الارشاد ثم ان ظاهره انه مع تجاوز احد حديه يسقط التميز راسا لعدم
امكان كون ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور ان يجعله حيضا ويضم اليه متقدما او متاخرا ما يكمله على
احدى الروايات على تقدير الرجوع اليها وكذا على تقدير الزيادة يمكنها ان يجعل الحيض على وفق احدى الروايات
من جملة القوى ولعل الى روى في ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع واعتبار الاقوى على ما اشرنا اليه لو قصر الاقوى عن
اقل الحيض فيسقط اعتباره على ما ذكره لكن الظاهر ان يجعل الاقوى والوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل الضعف بينهما
فالكل حيض اذا لم يزد المجموع عن اكثر الحيض واما اذا تجاوز ولم يكن الوسط ايض بقدر اقل الحيض فلا تميز وان كان الوسط
بقدر اقل الحيض فيحتمل ان يعتبر الحيض ح هو الوسط لوجود شرائط التميز فيه في الجملة وان يسقط اعتبار التميز لان
ما هو اقوى اقل من اقل الحيض وما كان بقدره ليس بشرط التميز لان المعتبر فيه في الانواع كونه اقوى ولو تجاوز الا
عن اكثر الحيض فالظ على ما ذكره سقوط التميز مط لكن ح لو جعل الحيض على احدى الروايات من جملته كان احوط كما ذكرنا ولو كان
ح تمام يتجاوز حتى يحتمل اعتباره كما في السابق ولم اقف في كلامهم على التعرض لهذه الفروع فتامل قوله وعدم قصور الضعيف
قد جزم بهذا الاشتراط العلامة ره في النهاية وهو ظ المعتبر واحتمل المص في الذكرى عدم اشتراطه لعموم قول النبي ص دم الحيض اسود
يعرف فلو رات خمسة اسود ثم تسعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاشتراط لا تميز وعلى الاحتمال حيضها خمسة وظ المبسوط ان الحيض
العائد لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع في امراة ترى الدم
ثلثة ايام او اربعة ثم الطهر ثلثة او اربعة ثم الدم كك ثم الطهر كك ثم الدم كك انه ع اجاب بترك الصلوة مع الدم وفعلها

فهي الانواع [illegible]

مع الطهر ما بينها او بين شهر فان انقطع عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ومثله في رواية يونس بن يعقوب عن ابي بصير عنه ع
وحملها الشيخ في الاستبصار على من اختلطت عادتها وتغيرت عن اوقاتها ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره ففرضها
اذا رأت الدم ان تترك الصلوة واذا رأت الطهر ان تصلي الى ان تستقر على عادة او يمضي شهر او على مستحاضة استمر بها ان تترك
الدم واشتبهت عادتها ففرضها ح ان تترك الصلوة كلما رأت ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رأت ما يشبه دم الاستحاضة
الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمل المستحاضة وح يكون الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة
بحكم الطهر وهذا صريح في عدم اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر في هذا الشهر وكذا النقاء على الاحتمال الاول وفي المبسوط افتى
بمضمون الخبرين في المبتدأة التي لا تميز لها ولكن لم يقيده بالشهر فحكم بانها تترك الصوم والصلوة اذا رأت الدم وتصوم
وتصلي اذا رأت الطهر الى ان تستقر على عادة فان كانت له عادة قال وانما قلنا ذلك لما روي عنهم ع من قولهم كلما رأت
الطهر صلت وكلما رأت الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة فان كانت لها عادة تعمل ايام عادتها حيضا
سواء رأت دما اسود او احمر او نقاء وما بعد ذلك يكون طهرا وان نسيت العادة وكان لها تميز تركت
الصلوة كلما رأت دم الحيض واغتسلت كلما رأت دم الطهر وتراعي بين الحيضتين للطهر عشرة ايام ووجهه المحقق
في المعتبر بانه لحصول الاشتباه وعدم تيقن الحيض او الطهر فتعمل بالاحتياط ولا يكون هناك حيض بيقين لان اقل الطهر
عشرة وحمل في المختلف كلام الشيخ على من رأت اربعة اسود اول الشهر ثم خمسة طهرا نقاء وبقية الشهر او تتمة العشرة
بصفة دم الاستحاضة فانها تحيض بما هو بصفة دم الحيض قال ولا يحمل ذلك على ظاهره ولا يخفى ما فيه من البعد
والاظهر تنزيله على ما ذكره المحقق فتأمل **قوله** وتعتبر القوة بثلثة ظاهره حصر اسباب القوة في الثلثة ولا وجه له
فان من علامات الحيض الحرارة كما ذكره المص وغيره وورد في الاخبار الكثيرة فلم يعتبر بها القوة وكذا الدفع على
ما سبق في المتن وورد في رواية حفص بن البختري بل هي اقوى من الحرارة اذ لم يعد الرائحة الكريهة من علامات
الحيض فيما وقفت عليه من اخبارنا وان شهد به الاعتبار وورد في بعض اخبار العامة فتأمل **قوله**
والصواب في التخيير اه كان بناؤه على الاعتبار ويؤيد ايضا اعتباره صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع في النفساء
تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت
وفي المعتبر وقد روي عن ابي عبد الله ع انه قال دم الحيض حار عبيط غليظ اسود ولم اقف عليها
في كتب الاخبار وقد سبق حسنة حفص بن البختري بهذه العبارة بدون لفظة الغليظ **قوله** وذو الثلث
قوي ذي الاثنين هذا اذا كان الاثنان الموجودان فيهما في مرتبة واحدة من القوة والضعف واما
مع الاختلاف فيجوز ان يكون الاثنان في ذي الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافة الثالث في الاخر
بل ترجح بها على الثلث وكذا القول في ذي الاثنين وذي الواحد مع اشتراك الواحد بعينه فيهما واما

بدونه ففيه

بدونه ففيه كلام اخر ايضا سنشير اليه **قوله** ولو استوى العدد متفقا او مختلفا اراد بالعدد ما كان دما في ما يشمل الواحد
في كل منهما اثنان متفقان او كون واحد منهما فيهما مختلفا او ما يكون في كل منهما واحد متفقا او مختلفا وفيه مع
ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يتم لو كان دلالة كل من الثلثة على الحيض في مرتبة واحدة واما اذا كان بعضها
اقوى دلالة كالسواد مثلا لكثرة الاخبار بتعريف الحيض به والتصريح باعتبار التميز به في رواية السنن التي
وردت في باب التميز دون الاخريين فيمكن الحكم بالتميز والحكم بحيض ما اختص بالسواد سواء كان كل منهما
ذا الاثنين او ذا الواحد ومنه يظهر ما اشرنا اليه من الكلام في الامر في ترجيح ذي الاثنين على ذي الواحد مطلقا
وهو ان ترجيح ذي الاثنين الذين يكونان اضعف دلالة كغير السواد على ذي الواحد الذي هو اقوى دلالة كالسواد غير ظاهر فتأمل
قوله ثابت في المبتدأة واما المعتادة فالمشهور ان العادة اقوى ولا اعتبار للتميز مع معارضته العادة كان ترى في ايام العادة الكدرة
او الصفرة وقبلها او بعدها بلا تخلل عشرة دما اسود ويتجاوز المجموع عن العشرة فانما تعتبر بالعادة دون التميز للاخبار الكثيرة
الدالة على اعتبار العادة مطلقا من غير تقييد بانتفاء التميز وخصوص رواية السنن وحسنة محمد بن مسلم بل صحيحته قال
سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الصفرة والكدرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها
توضأت وصلت وذهب الشيخ في النهاية الى تقديم التميز والاعتبار به دون العادة عند تعارضهما وبه قال في الخلاف والمبسوط ايضا ويمكن
الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البختري المتقدمة فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وغير ذلك من الاخبار
المتضمنة لبيان الاوصاف لكن الاقوى ما هو المشهور والعجب انه احتج عليه في الخلاف باجماع الفرقة واعجب منه انه قال مع ذلك فيه وفي المبسوط ايضا انه
ان قلنا بالرجوع الى العادة كان قويا واما اذا لم يمكن بينهما معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فيما فصل بين الثالث انه لم يتجاوز المجموع من العشرة فالجميع حيض
على ما ذكره في المعتبر وغيره لكن الظاهر انه لا دخل للتميز في هذا بل مع عدم تجاوز العشرة الحكم كذلك وان لم يكن ما في العادة وما قبلها بصفة الحيض بل كان بصفة دم الاستحاضة
كما يظهر مما ذكروه ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به هذا كله في العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع واما المستفادة من التميز فحكم بعضهم
بتقديم التميز عليه لانه اصلها والفرع لا يعارض اصله وحكم صاحب المدارك بضعفه فمذهبه تقديم العادة مطلقا فتأمل **قوله** بكسر الدال
على انه اسم فاعل اي التي ابتدأت الحيض وبفتحها على انه اسم مفعول اي التي ابتدأها الحيض **قوله** اما لابتدائه وذلك اذا
في المرة الاولى والثانية او بعد الابتداء مع اختلاف الدم في المرتين او المرات السابقة لعدم استقرار العادة الا
ويفهم من اعتبار الاختلاف عددا ووقتا انه مع الاختلاف عددا فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التميز لاستقرار العادة
في الجملة مع انه حكم في المضطربة اي الناسية بانها بالرجوع الى التميز ولا يظهر وجه فرق بينهما فان الذاكرة لاحدهما انما ترجع الى
التميز في الطرف الاخر لا فيما ذكرته ايضا وهذا يجري مع استقرار احدهما ايضا ولا دليل يوجب تخصيص الحكم بصورة النسيان لكن
رجوع كل منهما في الطرف الاخر الى التميز لا يصح على الاطلاق بناء على ما هو المشهور من ترجيح العادة فالذاكرة العدد الناسية للوقت انما ترجع
في الوقت الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم موافقتهما كما لو كان العدد الذاكرة له سبعة مثلا وما

استفيد من التميز ثلثة مثلا فلا وكذا ذاكرة الوقت الناسية للعدد انما ترجع في العدد الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته
من الوقت واما مع اختلافهما كما اتفق تميزها في وقت آخر فلا ومثله القول فيما ذكرنا من المستقرة عددا او وقتا بل لا
يصح الحكم بالرجوع الى التميز على الاطلاق في الناسية لهما ايضا فانها اذا انسيت كلا منهما لكن علمت ان عددها كان ازيد مما تراه
من الدم القوي فلا يصح رجوعها الى التميز وهل يجري مثل هذا فيمن لم يستقر لها شيء من الوقت والعدد بان تكون لها
مع عدم استقرار العدد في كل مرة ما زاد على ما تراه من الدم القوي يحتمله بناء على استقرار ما زاد وان لم يتعين قدره
فلا يصح اقتصارها على ما تراه من الدم القوي ويحتمل عدمه بناء على عدم اعتبار مثل هذه العادة وهو اظهر فتدبر قوله
وربما اطلقت على ذلك اه قد عرف المحقق ره في المعتبر المبتدأة بانها التي رأت الدم اول مرة والمضطربة بانها التي لم يستقر لها
عادة وزاد في موضع آخر عددا او وقتا وحكم في كل منهما بالرجوع الى التميز ولا ريب في انه جعل القسم الثاني من المبتدأة على
تفسير الشارح مضطربة واما انه هل خص المضطربة بها وجعل المضطربة بتفسير الشارح قسيما للمبتدأة والمضطربة كما نقله صاحب المدارك وان كان
حكمها حكمهما في الرجوع الى التميز او انه جعل المضطربة شاملا لهما بناء على انه اراد بعدم استقرار العادة عدم استقرارها في علمها
ايضا ام استقرت في الواقع
سواء لم يستقر في الواقع لكن لم يكن ذاكرة له فلا يعلم من كلامه وعلى التقديرين لما كان احكام الناسية باقسامها مما فصلوه كما سيجي ولا
فيه في كلامهم ولم يتعلق غرض بتحقيق دخولها في تعريفها الذي ذكره وعدمه بعد ما صح ادخالها في تعريفها انما الغرض هو تحقيق القسم
الثاني من المبتدأة وانه داخل في هذا التعريف في المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفائدة فلهذا قال الشارح وربما اطلقت
بالاضافة بناء على ذكر فاعل اي المضطربة اي ربما اطلقت المضطربة على ذلك اي على ما ذكرنا وعلى من تكرر لها الدم
مع عدم استقرار العادة فيكون المضطربة على هذا التفسير اعم من الاول لشمولها القسم الثاني من المبتدأة ويمكن حمل الكلام
على انه ربما اطلقت على المعنى الذي ذكرنا وعلى معنى آخر غيره وهو من تكرر لها الدم اه وح ينطبق المعنى الاخر على ما نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى ما فيه من التكلف
والركاكة ثم لا يخفى ايضا ان ما عبره الشارح من تكرر الدم ليس في كلام المحقق وكانه ره لما رأى صدق تعريف المضطربة على ما ذكره على المبتدأة ايضا في الكره فاعتبار
اما استنباطا من تعريفه او من قبل نفسه ليصح التعريف ويسلم عما اورنا من النقض فتامل وانما اركبنا مع احتمال ان يكون هذا الاطلاق من غيره وكون ٣
على وفق ما نقله انه نقف على اطلاق آخر في كلامهم غير ما نقلنا من المحقق ومن وافقه وايضا كلام مره ره في شرح الارشاد يرشد الى ان النظر الى تعريف المحقق
مع بعد عدم تعرضه لما ذكره المحقق واشتغاله بما ذكره بعض من غير المعروفين فتامل قوله وتظهر فائدة الاختلاف اه لما كان هذا الاختلاف
بحسب الظ مما لا طائل تحته اذ الرجوع الى التميز ثابت في كل من المبتدأة والمضطربة فيبادر هذا القسم في المبتدأة والمضطربة لاشتراك الحكم
ذكر ان فائدة الاختلاف تظهر في حكم آخر وهو انهم حكموا برجوع المبتدأة مع عدم التميز الى عادة اهلها كما سيأتي ثم بعد ذلك الى الروايات
وحكموا في المضطربة مع عدم التميز بالرجوع الى الروايات بدون توسط الرجوع الى الاهل وعلى هذا يظهر فائدة الخلاف المذكور لان
من فسر المبتدأة بما يشمل القسم الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل وبما قررنا
يندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما قيل في فائدته ونقل ما ذكره الشارح ضعيف جدا لان الحكم

الى الاهل ومن فسرها
الا على الاصطلاح
الثاني يعلم ان مذهبه
فيه بعد التميز الرجوع صح

في النصوص عن الوارد بذلك ليس منوطا بالمبتدأة فيرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم باختلافه وذلك لان نظر الشارح ليس الى ما ذكره من ورود النص
برجوع المبتدأة الى الاهل حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نص بذلك بل الى ما ذكرنا من ان باختلاف التفسير يظهر مذهب
كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني الى عادة اهلها وعدم رجوعها واما مستند كل فريق والبالغ على الحكم بالرجوع او عدمه
فسيظهر ان شاء الله تعالى فانتظر قوله تأخذ المبتدأة عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة
قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كان
نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفيين فيها مقطوعة مضمرة لكن
ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق ره في المعتبر وهي تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى ولا
الاقتراح في الرجوع الى الحاصلة من النساء مع امكان مخالفة الباقيات معارض للرواية الاولى وقال المص في الذكرى انه يمكن حملها
على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع نسائها فيرجع الى البعض فيكتفى بالبعض الممكن ولا تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا
انتهى ويمكن ايضا حملها على انها تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها فمن وجدها اقرب اليها بحسب السن
والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرائها ويمكن ايضا ان يقرأ اقرانها بالنون لا بالهمزة كما وقع فيما عندنا من نسخة مصححة
من التهذيب ويكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين يمكن الجمع بينها
وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم يكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول او لم يكن بينها الاقران
او اختلف الاقران ايضا على الثاني لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى بعض نسائها ظاهر رواية ابي بصير عن ابي
عبد الله ع في النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها ويمكن الجمع بينها
وبين الرواية الاولى ح بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها مخالفة البعض الاخر واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها
ما في الرواية الاولى بهذه وجوه يمكن بها الجمع بين الروايتين ولا يبعد التفات اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها هذا واعتمد المص في الاستدلال على ان الحيض يعمل فيه بالعادة وبالامارة كما يرجع الى صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحداهن اذ من النادر ان تشذ واحدة
من جميع الاهل وعلى اتفاق الاعيان من فضلائنا على الفتوى بذلك وجعل الروايتين مؤيدة ومع ذلك الظهر تعددا فيه ثم لا يخفى ان الرواية الاولى
تخص المبتدأة على الاصطلاح الثاني والرواية الثانية في مطلق المستحاضة ولا اختصاص لها بما ابتداء الحيض وبعض المستقرة منها ذات العادة في الناسية ايضا لان
يكون علتها الشيوع موافقة لعادة اهلها لندور ان تشذ واحدة منهن وعلى هذا فحكم بذلك في المبتدأة بالمعنى الاعم يمكن ان يكون
اعتماده على الرواية الثانية او ذلك الاعتبار ولا يقدح فيه جريانها في مطلق المستحاضة اذ لعله خرج غيرها عنه بالاجماع ولم يظهر لهم اجماع فيما
سوى المضطربة الناسية ومنه يظهر ان امر النقض على من خص الحكم بالمبتدأة بالمعنى الثاني لو تمسك بهذين الوجهين اشكل ولا
يندفع فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح من حكمه برجوع المضطربة ايضا الى نسائها مقدما على التميز لندوره وكونه معلوم النسب

في مطلق الاستحاضة من غير تخصيص
بالمبتدأة اصلا وهو ايضا خلاف
الفتوى لكن الامر فيه هين لامكان
التخصيص والاعتبار الذي اعتمد عليه
في المعتبر ايضا جار فيه صح

فلا ينافي ظهور الاجماع عندهم على خلافه هذا وفي شرح الارشاد بعد التفسير الاول بان الحكمة في رجوع المبتدأة الى النساء موجودة فيمن لم يستقر لها عادة في المضطربة الناسية وهي ان الاولى لم يسبق لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية التي قد سبق لها عادة ولا يخفى ضعفه قوله من الطرفين او احدهما ولا اختصاص للعصبة هنا لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كذا في شرح الارشاد اخذا من الذكرى ويؤيده ايضا ما نقلنا من رواية ابي بصير في النفساء وذكر ايضا في شرح الارشاد انه لا فرق بين الحية من الاهل والميتة المعلومة عادتها ولا بين المتساوية في السن للمبتدأة والمخالفة وفيه ايضا انه تتخير في وضع الايام حيث شاءت من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها في اول الشهر اولى وهذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا في الوقت ولا يبعد الحمل على ما يعمهما وان بعد اتفاقهن في الوقت لبعد ذلك في العدد ايضا مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومعه في الوقت وحده الاهل فالامر اظهر لكن اخر الرواية الاولى انما تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق او وحدته لا ريب انه احوط فتامل قوله فان اختلفن قال في المعتبر الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شيء اختص به الشيخ ره ذكر ذلك في الجمل والمبسوط ونحن نطالبه بدليله فانه لم يثبت ولو قال اذا غلب في الظن انها كنسائها مع اتفاقهن بغلب في الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينها وبينهن مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل فقوي الظن مع اتفاقهن لتساويهن وكذا الاقران فلا مناسبة مقتضية لانا نرى النسبة تعطي شبها ولا نرى المقارنة لها اثرا فيه انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران مما يورث الظن بكونها مثلها لكن هذا انما هو مع كثرتهن ولا اتفاق ح مما يندر وقوعه وايضا بناء الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخلو عن اشكال وذكر المص في الذكرى ان لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولملابستها في السن والبلد صدق عليهن النساء وفيه مع بعده وانه ح يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر اتفاق جميعهما عند وجودهما على مقتضى الرواية الاولى والاكتفاء ببعض من كل منهما على مقتضى الرواية الثانية وكلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقدير الاكتفاء بادنى ملابسة يشكل اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق الملابسة بغيرهما من الملابسات غاية الامر ان يخرج ما ثبت الاجماع على عدم الرجوع فيه ولا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه مع اندراجه في اعتبره وتخصيص النص بمجرد ما ذكره من ان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة لا يخلو عن اشكال نعم لو لم يكن بناء الحكم على النص بل على الاعتبار وهو غاية الظن بالمشاكلة اتجه ما ذكره في وجه اعتبار ذلك وجعل النص عليه فتامل ثم لا يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المتقاربة في السن وغيرها بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهن فلو اشترط كون الاهل ايضا مع الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران ولو حمل الاقران على الاقران من غير الاهل وان امكن ذلك لكن الحكم بالظن بلحوقها بالاقران من غير

اهلها مع ما نرى من مخالفة اقرانها من اهلها لهن كما ترى وايضا كيف يحكم بزوال هذا الظن بخروج واحدة او اثنين من اقران غير الاهل ولا يحكم بزواله بخروج جماعة من اقران الاهل وهو ظ وعلى هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا بشبهها بانها كاحدى الاقران وذلك لانه لا بعد فيه لاختلاف السن اذا بيناها في ذلك فلا بعد في الحاقها بالاقران دون الاقارب مع عدم اتفاقها وشبهها لكن يبقى ح ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على النص فلا اشكال اذ النص يتبع مط ولا ينظر معه الى الاعتبار فاعتبره قوله كونها وهي من قاربها في السن الظ ان المراد الرجوع الى من قاربها في السن وقت الرجوع لا الى من اقرانها عادتها كذا في سن المبتدأة المفروضة وان كان في ذلك الوقت اعلى سنا بكثير على ما قيل لاختلاف العادات باختلاف الازمنة وايضا لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل ايضا او لا مع وجودهن وح مع اختلافهن كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقران اما مط او من غير الاهل على ما ذكرنا في الحاشية السابقة فتامل قوله وهو اعتبره المص في كتبه الثلثة قال في المنتهى وان فقد التميز جعلت عادتها لنسائها ان اتفقن او اقرانها من بلدها فان فقدن رجعت الى الروايات ومثله في الباقين ولا يخفى ان ظ هذه العبارة ليس الا اعتبار البلد في الاقران كما فعله الشيخ في المبسوط نعم كلامه في الذكرى صريح في ان الظ اعتبار اتحاد البلد فيهما ولعل الشارح جعل ما في الذكرى قرينة على حمل قوله من بلدها على انه قيد لهما جميعا ولعل التقييد بالبلد في الاقران دون الاهل على ما في المبسوط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران من اهل فتقييده بمن في البلد ولا يخفى تعذر ذلك في كثير من البلاد ايضا وايضا اذا تيسر استعلام حال من ليست حاضرة في البلد اما بحضورها في البلد او بنحو اخر فلم لا يعتبر وفاقها وخلافها ويمكن جعل اقرانها من بلدها شاملا للكل من حضر البلد وان لم يكن من اهل البلد وكيفما كان فلو اجيز الاقتداء باتفاق من تيسر لها استعلام حالها من الاقران بلا كلفة لامكن لحكمهم اتق والا فلا ثمرة له غالبا فتدبر قوله لاختلاف الامزجة باختلاف قال في شرح الارشاد وفي معارضته لعموم النص نظر كذا في شرح الارشاد ولعل بناء ما ذكره المص على ما اشرنا من التعويل في الحكم من النص والاعتبار جميعا قوله وهو راجح هذا لو كان التعويل في الحكمين على الاعتبار واما الظن ومع ذلك فالحكم الكلي لا يخلو عن اشكال بل ربما كان الظن في طرف الاقل باعتبار تقارب سن او مزاج ونحوه واما من اعتمد في الحكم اولا على النص بل في التاسيس ايضا على ما نقلنا عن الذكرى فللجودة لما ذكره اذ الرواية الاولى صريحة في اعتبار الجميع والثانية بظاهرها مطلقة في النظر الى البعض والاقتداء باكثر باعتبار الاولى لا وجه له الا ان يقال كما ذكره في شرح الارشاد ان الرواية الثانية نزلت منزلة الغالب وخروج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه حجة في الباقي لكن يشكل الحكم به مع مخالفته الرواية الاولى الا ان يخص قوله فان اختلفن فيها بما اذا لم يكن فيهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل قوله ليس بعيد وعدم العلم وجه الى باعتبار انه غالبا سبب لعدم العلم بعادة فالمناط هو عدم العلم فافهم قوله وهي اخذ عشرة ايام الى الرواية التي استدلوا بها على ذلك هي ما تقدم من مقطوعة سماعة وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ورواية اخرى عن عبد الله بن بكير بعض المضمون من غير اسناد الى احد الائمة عليهم السلام ولا يخفى ان مقطوعة سماعة ليست بظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها التمييز من التخيير بين الثلثة الى العشرة في كل شهر كما هو مذهب السيد المرتضى وظ الصدوق واما رواية ابن بكير فظاهرها التخصيص بالعشرة في الشهر الاول وبالثلثة في باقي الشهور كما نقله في المختلف عن ابن الجنيد لا ما ذكروه من العشرة والثلثة في كل شهر ايضا او التخيير

على الاقران على هذا لو كان بناؤه على الاعتبار لا يخلو عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع الى الاهل ٣

في ذلك
الى روايتين تختصا بالمبتدأة فالحكم في المضطربة ايضا على ماذكروه لا وجه له الآن يثبت عدم القول بالفصل بينهما
لكن الشيخ في الخلاف ذكر هذا الطريق في المبتدأة مع رواية الستة او السبعة واستدل بهما الى روايتين وفي المضطربة
اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره الفرق بينهما وتفطنه لماذكرناه قوله من شهر وثلثة من آخر الظاهر ان مرادهم
بالشهر هنا هو الهلالي كما صرح به الشارح في شرح الارشاد والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد معللا بالرجوع الى الجبلة فان
حصول الحيض في كل شهر مرة وعلى هذا فان كان رؤية الدم اول الشهر فالامر ظاهر وان كان في اثنائه فانما ابتداء الشهر الثاني
بعد ما مضى من الهلال الثاني بقدر ما مضى من الاول قبل الدم وهكذا ويحتمل ان يعتبر الشهر ثلثين يوما
لا الهلالي وظاهر رواية ابن بكير السابقة اعتباره ثلثين يوما مطلقا ويحتمل بعيدا على اعتبار الهلالي ان يجعل ما بعد الهلال
الاتي داخلا في الشهر الثاني اذا مضى من ايام تحيضها اقل الطهر فيجوز لها ابتداء التحيض ثانيا بمجرد ذلك وان لم يتم
شهرها الاول لا ثلثين يوما ولا هلاليا فتدبر قوله مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما ولعبر بعضهم كالشيخ في الخلاف
الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو اقوى نظرا الى ما نقلناه من الروايتين فتدبر قوله او سبعة سبعة آه مستنده
رواية السنن التي رواها محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع فان فيها ان النبي ص قال لحمنة بنت
جحش حين كانت ذات الدم اول مرة واستمر بها تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة وفي آخر الرواية ما ظاهره ان
الناسية التي اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ايضا مع عدم التمييز سنتها السبع
قضيتها قضية حمنة ومن التشبيه بقضية حمنة يعلم جريان الست ايضا فيها والتردد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير
فيكون مخيرة في التحيض سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل ربما جاز على هذا التحيض ايضا في بعض
الشهور بالستة وفي بعضها بالسبعة ولا محذور في التخيير بين فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام
والتسبيحات بعد الحمد وكايام الاستظهار على القول باستحبابها يمكن ان يكون حوالة الى اجتهادها واخذ ما هو الاليق والاوفق بها
منهما كما اختاره العلامة في المنتهى والنهاية حذرا عما ذكرناه من المحذور في التخيير الذي اشرنا الى دفعه وذلك اما باختيار
ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الشارح او باعتبار رجوعها الى اهلها واقرانها واخذ ما هو عادتهن منهما او في الاصل مع
اخذ عادة من تراه اقرب اليها منهن بحسب الجبلات المؤثرة في هذا الباب او غير ذلك من وجوه الترجيح وح فالتخصيص بهما باعتبار ان
الغالب في النساء هو احدهما او احتمل في الذكرى الاخذ بالستة عند موافقة عادتهن او نقصان عادتهن عنها والسبعة مع
موافقتها لها او زيادة عليها عملا بالاقرب الى عادتهن في الموضعين واما قوله ع في علم الله فمعناه اختصاصا علمه بالله
اولا حيض لها معلوم عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر الغالب عليهن كذا في الذكرى وقال الطيبي في حاشية
المشكوة اي فيما علمك الله او في علم الذي بينه للناس وشرعه لهم هذا والرواية مرسلة وقد نقل ايضا الصدوق عن ابن الوليد
انه لا يعمل بما انفرد به محمد بن عيسى عن يونس لعدم صحة الروايات قال المحقق ره في المعتبر والوجه عندي ان تحيض كل عادة

[illegible]

منها بثلثة

منها بثلثة ايام لانها اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة قال المص في الذكرى في خبر
يونس انها الشهرة في النقل والافتاء بمضمونه حتى اجماعا يدفعها اي ما ذكره من وجوه الضعف قال ويؤيده ان حكمة الباري اجل
من ان تدع امرا مبهما يعم به البلوى في كل زمان ومكان ولم يتنبه على لسان صاحب الشرع انتهى ولا يخفى ايضا ان ضعفها بالارسال ينجبر
ايضا بانه رواها عن غير واحد فيبعد عن الكذب على ان من تامل فيها بطولها مع ما فيها من الفوايد والاحكام يحكم بعدم
وضع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التخصيص بثلثة على ما ذكره المحقق والجمع في بقية الستة او السبعة بين التكليفات ووظيفة الحايض
والمستحاضة والله تعالى يعلم قوله وان كان الافضل آه وجه الافضلية انه به يخرج عن خلاف من اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن النهاية ويحصل
البراءة على كل من احتمالي الرواية في او وهذا بناء على جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح الارشاد حيث قال وهل اخذ
باحد الاعداد الثلثة على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب عليها الحرارة اخذت السبعة او البرودة فالستة وان كان
معتدلا فالثلثة والعشرة وجهان اختار ثانيهما المص في النهاية واما على ما اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد في رعاية ذلك فبمجرد ذلك
ما لم يراع الجهات الاخرى لا تخرج من الخلاف ولا يحصل اليقين بالبراءة على كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق
التخيير كما لا يخفى قوله وان كان الاولى الاول وذلك لان الغالب في عادات النساء العود الى الحيض في وقت الاول فهذه المرأة لما تحيضت
عند رؤية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين فصار الدم الاول حيضا لها شرعا فالاولى لها عند دخول الشهر الثاني اي بعد مضي
شهر هلالي او ثلثين يوما من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين من الوجوه المذكورة هناك ايضا هو التخصيص فيها التحيض له
ليكون على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالي مطلقا اذ لا يظهر وجه لاولويته وايضا ربما لم يتخلل
بين اول الهلال الثاني وتحيضه السابق اقل الطهر الا ان يشترط في الاولوية تخلل ذلك كما اشترطنا ذلك في احتمال الابتداء منه
في الوجه الاخير من الوجوه المذكورة سابقا في تحقيق الشهر ويحتمل ان يكون تركه اعتمادا على الظهور وقال المحقق الشيخ علي ره في شرح
القواعد ولا شك في اولوية اول الشهر لموافقته الغالب ولعل مراده ما ذكرنا فاراد باول الشهر الثلثين الذي تحيض ثانيا فيه
وان اتفق في وسط الشهر الهلالي اذ مع الحاجة الى ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل الطهر يلزمه في كلامه كون الغالب رؤية الدم في اول الشهر
الهلالي غير ظاهر وعلى تقدير كونه غالبا فانما يعتبر الظن الحاصل بتلك الغلبة فيمن كان حيضها اولا ايضا اول الشهر واما اذا كان حيضها
في وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها تحيضها في اول الشهر الثاني في اول الشهر فعلى ما فرض ان رؤيتها الدم كانت اولا
في وسط الشهر وقد تحيضت به شرعا لا وجه لتحيضها في الشهر الثاني اول الشهر الهلالي بناء على الغلبة المذكورة في غيرها والعلامة ره
في المنتهى بعد ما حكم بالتخيير قال وقيل انها تتحيض في اول الشهر لقوله ع وتصلي عشرين يوما ثم قال وتصلي سبعة وعشرين ولا دلالة له اذ مع
اختيارها الثلثة الاخيرة مثلا تصلي سبعة وعشرين يوما وكذا لو اختارت الوسطى انتهى ولعل مراد القائل ان حكمه ع في رواية
ابن بكير السابقة بالصلوة عشرين يوما وسبعة وعشرين بعد التحيض يدل على تقديم التحيض في المرتين وفيه ان دلالته بمجرده
على وجوب التقديم لا يخلو عن ضعف وكذا بمجرد توافق العبارة في المرتين مع وجوب التقديم في المرة الاولى الحكم بوجوبه في الثانية

الشهر اول م
لا اول الشهر الهلالي م

لانه ضعيف على ان عبارة الرواية فى المرتين فى التهذيب ليست بالواو على مانقله بل فى الاولى ثم كما نقلنا سابقا وح يسقط الوجه
الثانى رأسا وكذا الاولى اذ التقديم الذكرى معارض بتغيير الاسلوب وايراد ثم فى الاولى والواو فى الثانى هنا واما ما اورده
العلامة عليه ففيه خفاء ولو حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين يدل على تقديم التحيض مع عدم ظهور وجه له فكان ينبغى ان يورد
عليه انه لا دلالة فيه اذ التحيض ثلثة يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة له على وجوب تقديم التحيض فتعرضه لخصوص
الثلثة الاخيرة او الوسطى لو اريد بها الحقيقة لا وجه ولو اريد بها الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه على ان الظ
من السبعة وعشرين هو المتصلة فكان ينبغى ان يقول ان مع اختيارها الثلثة الاخيرة ايض تصلى سبعة وعشرين
متصلة فلا يتجه ح قوله وكذا لو اختارت الوسطى على ان للقايل ح ان يتمسك بعدم القائل بالفصل لانه اذا ابطل التخيير مطلقا بما
ذكره فانحصر القول فى وجوب تقديم التحيض فالاظهر منع ظهور سبعة وعشرين فى المتصلة فتامل قوله ولا اعتراض
للزوج فى ذلك علله فى شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها باصل الشرع والتخيير لم يثبت اصالة بل لان جهلها بالحال اقتضى
تساوى جميع ايام الشهر بالنسبة اليها فامتنع تخصيصها بشئ معلوم فكما لم يكن ذلك منوطا باختيارها اصالة لم يكن
للزوج فى ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون كالواجبات الموسعة انتهى ولا يخفى ضعف التعليل وقوة ماذكره من الاحتمال
هذا فى الابتداء واما بعد تحيضها وتركها صلوة مضت وقتها فعدم جواز الاعتراض اظهر اذ بعد اختيارها كان
يثبت الحيض فى حقها شرعا فتدبر قوله اما ما بعده فتاخذ ما يوافقه لتعدد احتمال تغير الحيض ولان ذلك قائم
مقام العادة فى المعتادة مع احتمال بقاء التخيير للعموم ولان العادة تتقدم وتتاخر وكذا القول بالتخيير فى الاعداد
بالنسبة الى الدور الثانى مع بقاء شرايط الرجوع اليها كذا فى شرح الارشاد وماذكره من الاحتمال لا يخ عن قوة
فى الموضعين فتدبر قوله وهذا اى العمل باحدى الروايات والتخيير فى وضع العدد حيث شاءت اذا نسيت المضطربة
الوقت والعدد معا ولعل مراده بالنسيان ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ماذكره من احكام الناسية
باقسامها يجرى فى غير المستقرة ايض باقسامها فافهم قوله اخذت العدد كالروايات اى مع التخيير فى وضع العدد الذاكرة له
حيث شاءت من ايام الدم كتخيير الناسية لهما فى وضع عدد الرواية حيث شاءت منها وكذا ساير ماذكر فيهما من الاولوية للاول
وعدم اعتراض الزوج وحكم ما بعد الشهر الاول وقد ذكر المص فى الذكرى عدم اعتراض الزوج والاولوية اول الشهر هنا
فقال الاولى لذاكرة العدد وناسية الوقت فتخصيص الاجتهاد ايامها ولا اعتراض للزوج ومع عدم الامارة
تتخير والاول الشهر اولى لا مكان الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق ع تترك الصلوة عشرة ايام ثم تصلى
عشرين يوما انتهى ولقد احسن حيث خص عدم اعتراض الزوج بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على
اولوية اول الشهر بما نقله من الرواية كما ترى لانها مع ورودها فى ناسيتهما لا فى ناسية الوقت
خاصة الحكم فيها بما نقله انما هو فى ابتداء رؤية الدم فكانه لا خلاف عندهم فى الابتداء فى وجوب التحيض

باول الدم

باول الدم اما بمجرد رؤيته او بعد ثلثة ايام فحكمهم بالاولوية انما هو بعد استمراره فى المرة الثانية وعلى هذا
فما نقله من الرواية لا شاهد فيه على ماذكره من الاولوية فافهم ثم ان التخيير فى وضع العدد حيث شاءت
من ايام الدم هنا وكذا فى السابق انما هو مع نسيان الوقت مط واما مع تذكره فى الجملة كان تذكرت انه
كان حيضها فى النصف الاول او الثانى من الشهر فالتخيير فى وضع العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت
لا مط وهو ظ ويتفرع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض فى بعض ذلك الوقت كما اذا زاد العدد الذاكرة
له عن نصف ذلك الوقت الذى ضل فيه العدد فان الزايد وضعفه حيض بيقين فلو كان العدد ستة والوقت الذى ضل
فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين ويجب اكمالها ستة متقدما او متاخرا ولو كان العدد
سبعة فيها فالاربعة المتوسطة حيض بيقين ووجب اضافة ثلثة اليها ويتخير فى تقديمها او تاخيرها وقس على ذلك
عليه ساير ما ورد من فروع هذا الباب واما اذا كان العدد مساويا للنصف او ناقصا عنه فلا حيض بيقين
ويتخير فى وضعه حيث شاءت من ذلك الوقت مط فتامل قوله ولا فرق هنا بين تيقن يوم اى ماذكرنا
من الفرق بين ماتيقن الوسط الحقيقى من ان الوسط ان كان يوما وجب اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه
ستة لا يجرى ههنا اذ الوسط بمعنى الاثناء مط سواء كان فردا او زوجا يكون فى العدد الزوج والفرد ولا
يعلم من فرديته او زوجيته فردية الكل او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقى وهذا لا ينافى ظهور فرق بين اليوم
واليومين من وجه اخر وهو ان الوسط بهذا المعنى اذا كان يوما يطابق جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق
رواية الثلثة لتيقن الاربعة ح واذا كان ازيد فقد لا يطابق الستة ايض كما اذا كان خمسة فتعين رواية العشرة
لتيقنها ح كما انه اذا كان زايدا عن الخمسة لا يطابق شيئا من الروايات لتيقن الثمانية اذا كان ستة والتسعة اذا
كان سبعة والعشرة اذا كان ثمانية فيجب العمل فى هذه الصور بالمتيقن فتامل قوله ولو ذكرت عددا فى الجملة اى من
غير كونه اولا او اخرا او وسطا والحكم باحدى الروايات انما هو اذا كان اقل من كل منها كما اذا انقص عن الستة واما
اذا كان ستة فيتعين عليه العمل برواية الستة او السبعة واذا كان سبعة فيتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها تعين
ما يتيقنه هذا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات فى ناسية الوقت والعدد وناسية العدد فقط على ماذكره الشارح
هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل رواية الثلثة
والعشرة مخصوصة بالمبتداة ورواية السبعة والستة وان ذكر فى اولها ان رسول الله ص سن فى الحيض ثلث سنن بين
فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأى لكن لا يظهر مما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية
والحكم بالستة والسبعة فيها كما سبق انما هو فى المبتداة والمراة التى اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف
منها على حد وظاهرها المضطربة التى تغير حيضها واضطرب ولم يبق لها عادة مستقرة فيشمل منها الناسية

وماذكره الشارح في شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيانها العادة هو موضح للسنن المتقدمة في اول الحديث
التي من جملتها اما سنة التي قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى
اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه ان العبارة السابقة ايضا ليست بظاهرة في الناسية بل ظاهرها ايضا هو
ماذكرنا وقوله حتى اغفلت الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية من حصر الاحوال
فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرأة بحسب خلقتها لا ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة
فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظاهر بل لا يبعد عندي ان يحمل اخر الرواية على انه تكرار
للسنة الثالثة التي في المبتدأة مع الاشعار بان ماذكر من ان سنتها السبع انما هو مع عدم التميز كما ان
فيما قبله وقع تكرار السنة الثانية ايضا وح فلا يظهر منها الحكم بالسبع في غير المبتدأة اصلا وعلى هذا
فلا يبعد القول في المتميزة بما نقلنا سابقا عن المحقق ره في المعتبر في المبتدأة والمضطربة من انها
تحيض ثلثة ايام وتعمل في الباقي عمل المستحاضة استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة لكن المحقق في المعتبر
مع ترجيحه لذلك في المبتدأة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك في مسئلة المتحيرة بل ذهب الى
ما سينقل عن الشيخ من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن صاحب المدارك نسب الى المعتبر هذا القول
في المتحيرة ايضا وبالجملة فهذا القول فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوة لكن لو روعي مع ذلك في بقية
ما يكملها باحدى الروايات احتياطا بما تجتنبه الحائض وقضاء الصوم حذرا من مخالفة المشهور لكان
احوط وح تتخير في وضع الثلثة حيث شاءت من ايام الدم او يتعين الاول كالقولين في العدد المروي
واما الناسية للعدد فلا يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا ان تتيقن
ما علمته زيادة عليها فتقتصر على القدر المتيقن منها كما لو علمت انها لو علمت وسطا وانه يوما فتقتصر
على الاربعة او ذكرت اربعة او خمسة ولم تعلم زيادته عليها ولا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها
تقتصر على المتيقن من الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحدى الروايات وتعمل في الباقي عمل المستحاضة
لكن لو راعت الاحتياط في البقية المكملة لاحديهما على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما
زاد مما علمته كما علمت اوله او اخره او وسطه انه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين كما لو علمت
يوما او يومين انه من جملة حيضها ولم تعلم انه اوله او اخره او وسطه فتتخير في وضع المكمل للثلثة قبله
او بعده او بالتفريق وكذا القول في المكمل لاحدى الروايات للاحتياط والله تعالى يعلم قوله ولا احتياط لها
بالجمع بين التكليفات اشارة الى رد ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط من جمع الناسية مطلقا بين تكليف الحائض
والمستحاضة وغسل الحيض في كل وقت يمكن انقطاع الحيض فيه عملا بالاحتياط في المتحيرة وناسية الوقت الذاكرة

للعدد تجمع

للعدد تجمع بين التكليفات في جميع ايام الدم وتغتسل للحيض بعد ثلثة ايام في كل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض عندها
وتجتنب في الجميع ما يجتنبه الحائض وتفعل ما تفعله المستحاضة لعدم تعين وقت الحيض مع التمادي في الخلاف في الفرقة اجماع
على الاخذ بالسبعة بعد اما مع نسيان الوقت بالكلية واما مع تذكره في الجملة كان تضل العدد في زمان تقصر نصفه عن العدد
فحكمه حكم القسم الاتي فان الزائد من العدد على نصف الزمان وضعفه حيض بيقين وتجمع في الباقي
الى العشرة بين التكليفات والاغسال فافهم واما الذاكرة للوقت الناسية للعدد فما تيقن لها كونه
من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع في ما زاد عليه الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت
اوله فالثلثة حيض بيقين وتغتسل بعدها للحيض وكذا في وقت كل صلوة بعدها وتجمع بين التكليفات
في السبعة بعدها وكذا اذا تيقنت اخره فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين في السبعة قبلها
لكن لا غسل للحيض في هذه الصورة في السبعة لعدم احتمال الانقطاع ولو علمت حيضها في يوم او يومين
لكن لا تعلم كونه اوله او اخره او وسطه جعلت ذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا يجعل ما قبله
حيضا لجواز ان يكون ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون ذلك اخره فينبغي على مذهبه ان تجمع بين التكليفات
بقية العشرة قبله وكذا بعده وقس على ما ذكرنا سائر الفروض وعليها وعلى المتحيرة قضاء الصوم عشرة ايام وعلى الناسية
للوقت خاصة قضاء العدد ووافقه على هذا القول العلامة ره في بعض كتبه في غير المتحيرة هذا وقوله عندنا اي
عند المشهورين من اصحابنا الذين حكموا في الناسية بما فصله او اراد عند اصحابنا كما هو الظاهر منه في كلامهم اشارة الى ان الجمع
مذهب العامة ولم يبالغ ح بموافقة الشيخ لهم لندور قوله واستلزامه للحرج والعسر وهما منفيان بالاية والاخبار
وغير مناسبين للشريعة السمحة السهلة كما ذكره المص في الذكرى لكن بمجرد ذلك الحكم بما هو المشهور ايضا مع
ضعف الروايات وعدم ظهور حكم الناسية منها مشكل جدا والله تعالى يعلم قوله وان جاز فعله كانه ينافي ظاهر حكمه
بعده بتحريم الصلوة على الحائض مطلقا اي بجميع اقسامها فلا تغفل قوله فرع لو علمت المضطربة حصول الحيض في شهر مرتين
ولم تعلم الوقت ولا العدد او احدهما اما لعدم الاستقرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره في شرح القواعد
والظاهر كما ذكر فيه جلوسها مرتين في الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر بينهما لكن الاكتفاء ح في كل
من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض او ما زاد اذا تيقنته اقوى جدا من الرجوع الى احدى الروايات مرتين اذ الروايات
على تقدير شمولها للمضطربة شمولها لهذه الصورة غير ظاهر ويحتمل بعيدا الاكتفاء بالعمل باحدى الروايات مرة نظرا
الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على ما فهموه وفيما جمع فيه بين التكليفات على القول به لا يتفاوت الحكم في هذا الفرع
الا في قضاء الصوم فالظاهر قضاء عشرين يوما فتامل قوله اي على الحائض مطلقا بناء على الاطلاق على دفع توهم
رجوع الضمير الى المضطربة او التي ترجع الى الروايات لمرجحها ثم الظاهر ان الحائض انما يطلق عليها حقيقة عنده

عدم انقطاع دمها فبعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل فلا يرد على ما اطلقه من تحريم وطئها
جوازه بعد الانقطاع قبل الغسل على مختاره وكذا جواز الطلاق وهذا لا ينافي تعلق بعض الاحكام المذكورة
بها قبل الغسل مطلقا فتامل قوله والفارق النص لا مشقتها اه ظاهره ان الحكم غير معلل بل مجرد
تعبد وبه صرح في شرح الارشاد فانه بعد ما ادعى الاجماع قال وفي عدة من الاخبار تصريح بعدم تعليل
ذلك وانه محض تعبد وفي بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلوة افضل من الصوم وروى
الحسين بن راشد عن ابي عبد الله ع حيث سئله عن الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس
وقد تمحل للفرق بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وتبعه على ذلك صاحب المدارك فقال الحكم
اجماعي منصوص في عدة اخبار والفارق النص وفي بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل او بطلان القياس انتهى
وانت خبير بان هذا لا يمشي على قاعدة الحسن والقبح العقليين كما هو الحق على ما حققناه في الاصول
وينبه عليه ما نطق من الاخبار ببيان العلل للشرايع والاحكام من غير حوالة على التعبد واما ما اشار
اليه الشارح من الاخبار ههنا فلا يحضرني الان ماخذها حتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التي
نقلها فانها مذكورة في التهذيب وهي فيه هكذا قال قلت لابي عبد الله ع الحايض تقضي الصلوة قال
لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول من قاس ابليس ويمكن حملها على
ان السائل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس فرده ع لتوهمه بعدم صحة القياس وان اول من قاس
ابليس لان احكام الشرع منوطة بعلل خفية لا تنتهي اليها انظارنا وحكم ومصالح تعجز عقولنا عن ادراكها
فبمحض تساوي شيئين في نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما في الحكم بل لا يمكن ذلك وان كان احدهما اولى به في
ظاهر الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة اذ لعل بينهما فرقا من جهة لا يطلع عليها الا علام الغيوب لان الحكم
بمحض التعبد وليس بمعلل اصلا كما فهمه الشارح حتى ينافي ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه ع لبيان الحكمة فيه
للسائل لعدم اقتضاء المقام له فاكتفى معه بالحكم الكلي ومما يؤيد ما ذكرنا ما ورد في بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق
في كتاب علل الشرايع عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال
لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة خمس مرات فاوجب الله عليها قضاء الصوم ولم يوجب
قضاء الصلوة لذلك وهذا اما اشارة الى ما ذكره الشارح من المشقة او الى ان الصوم لما اختص وجوبه
بشهر فالمناسب الحكم بقضائه لئلا يلزم بعدم القضاء ايضا الاخلال به بخلاف الصلوة فانها لما وجبت في كل يوم
وليلة فاذا سقط قضاؤها في بعض الايام لا يلزم الاخلال بها وما رواه ايضا فيه وفي عيون الاخبار
عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال قال الفضل بن شاذان النيسابوري انه سئل سائل

فقال اخبرني

فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل لغير علة ولا معنى قال لا يجوز
ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئله عن علل كثيرة من الاحكام واجاب ببيانها ومنها فان قال
فلم صارت اي الحايض تقضي الصيام ولا الصلوة قيل لعلل شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمة
نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال بمرمة معيشتها والصلوة
تمنعها من ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس
كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك انما هو ترك
الطعام والشراب وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء الا ويجب عليها فيه صلوة جديدة
في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث عليها يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة
وجبت عليها الصلوة وفي اخر الرواية قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل اخبرني
عن هذه التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج او هي من نتايج العقل او هي مما سمعته ورويته
فقال لي ما كنت اعلم مراد الله بما فرض ولا مراد رسوله ص بما شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسي
بل سمعتها من مولاي ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء فجمعتها
فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا ع فقال نعم ثم انه لا خلاف في سقوط قضاء اليومية اما الموقتة غيرها
عند عروض سببها في وقت الحيض كالكسوفين فاحتمل الشارح في شرح الارشاد فيها وجهين وقال
اقربهما السقوط وفي شرح القواعد حكم بان عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء
وبه تواترت الاخبار ثم قال ولا فرق في الموقتة بين اليومية وغيرها كالايات وقد صرح به في البيان انتهى كلامه
كما ترى وبالجملة فالظاهر سقوط الموقتة مطلقا ولا حاجة الى استثناء صلوة الطواف اذا عرض الحيض قبلها كما فعله العلامة
في القواعد لعدم توقيتها ففعلها بعد الحيض ليس قضاء وكذا المنذورة نذرا مطلقا وكذا الزلزلة بناء على
ما هو المشهور من ان وقتها تمام العمر سواء قيل بالتوسعة كما هو ظاهر العبارة او قيل بما ذكره المص في الذكرى
من انهم لم يريدوا به التوسعة فان الظاهر كون الامر هنا للفور بل المعنى انها تفعل بنية الاداء ان اخل بالفورية
لعذر وغيره كالحج وقال في شرح القواعد الظاهر ان الزلزلة لا يجب تداركها كغيرها لانها موقتة وهذا
بناء على ما هو مذهبه من ان وقتها عند حصولها لكن اذا لم يسع وقتها لذلك جاز توسيعه بادخال شيء مما بعده
فيه ليسع الجميع لما هو حذرا من التكليف بالمحال واما المنذورة في وقت اتفق الحيض فيه ففي وجوب قضائها
قولان فعلى القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها فتامل قوله وان لم يشترط فيه اي في الطواف المندوب الطهارة على ما اختاره
الشارح والمص في غير الكتاب واما الطواف الواجب فكانه لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه وحمل الكلام على الفرض والتقدير بعيد

جداً فتامل قوله لتحريم دخول المسجد اى المسجد الحرام مطلقاً او بالجواز بدون اللبث وعلى هذا فلو كان دخوله ناسيًا
ومتى حرم الطواف م
او للضرورة لا يحكم بحرمة الطواف فان طافت لم يعتد به بلا خلاف كما ادعاه العلامة ره فى المنتهى قوله ويكره حمله ولو بالعلاقة قال
فى شرح الارشاد بعد قول مصنفه ويكره لها حمل المصحف بغير علاقة اما بها فقد نص المص بنفى الكراهة فيه
عن الجنب ولا فرق لكن ظ النص والفتوى يتناولهما انتهى وما نقله عن العلامة من نفى الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه
اشارة الى ما ذكره فى المنتهى بعد حكمه او لا بكراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بعلاقة واختلفوا فى تفسير العلاقة فقال بعض
الحنفية المراد به الجلد الذى عليه وقال اخرون منهم لو مسه بالكم جاز وقال اخرون منهم العلاقة شئ غير الجلد والكم كالخريطة
وغيرها لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والاصح الاول انتهى ومنه يظهر ان مرادهم بالعلاقة هو الغلاف ثم
ولا ماذكره من اطلاق النص فلم اقف على نص فى كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبى ص لا يحمل القران
ولا يمسه الا طاهر ولا يبعد ان يكون النص الذى ذكره اشارة اليه بناء على انهم يكتفون فى الكراهة بامثال هذه النصوص
واما رواية عبد الحميد عن ابى الحسن ع قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله يقول
لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر لا مطلق الحمل الا ان يق ان الظ ان الاستشهاد بالاية
لجميع ما ذكر لا لخصوص مسه وعلى هذا فينبغى ان يكون المراد من المس فيهما ما يتناول مسه ولو بوسط
او وسايط وح فيشمل الحمل ايض ولعل للحكم بالكراهة يكفى مثل هذا الاستدلال وقوله ع ولا تمس خيطه لعل المراد
به الخيط الذى خيط او راقه للجمع والتجليد او ما يتعارف تعليقه على الخريطة التى هى وعاؤه بشدها
وفى بعض نسخ التهذيب خطه وفى المعتبر بدل ولا تمس خيطه ولا تمسه حائضا وهو اظهر
ولكن لم يذكر ماخذ الرواية من كتب الاخبار حتى نرجع اليه واما ما رواه فى الكافى فى الحسن
بابراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن ابى عبد الله ع قال سالته عن التعويذ يعلق على الحائض
قال نعم لا باس قال وتقراه او تكتبه ولا تصيبه يدها ورواه فى التهذيب ايض فى الصحيح عن داود
عن رجل عنه ع لكن فيه بدل لا تصيبه يدها لا تمسه ولا ينافى ما ذكرنا باعتبار ان التعويذ قلما
ينفك عن القران لاحتمال ان يختلف حكم الجملة والابعاض على انه يمكن حمل نفى الباس على عدم الحرمة
ويمكن الاستدلال للعلامة ره بحسنة منصور بن حازم عن ابى عبد الله ع قال سالته عن التعويذ
يعلق على الحائض فقال نعم اذا كان فى جلد او فضة او قصبة حديد لكن على هذا كان عليه ترجيح المغ
الاخير للعلاقة لا الاول وايض يرد عليه ان تجويز التعليق على هذا الوجه فى التعويذ وان لم يخل
عن القران لا يدل على تجويزه فى جملة القران اذ يجوز ان يكون لجملة القران حرمة لا يكون لبعض الايات
والمحقق ره فى المعتبر بعد ما حكم بكراهة قراءة ما عدا العزايم وحمل المصحف للحائض وفصل القول فى القراءة

ثم قال واما

قال واما حمل المصحف فان كان بغلافه فاجماع الاصحاب على الكراهة ولا يخفى ان قول العلامة يخالف ما ادعاه من الاجماع
لكن عبارته كما ترى فان الشرط فيه ان كان باعتبار عدم الكراهة ايض بغير العلاقة فهو ظ الفساد وان كان باعتبار حرمته
بدونها فلم يقولوا بحرمة الحمل بدونها ايض وهو مع تفصيله للاقوال فى هذه المباحث لم ينقل منهم قولا بحرمة الحمل
اصلا الا ان يكون الحرمة بدون العلاقة قولا لبعض منهم غير معروف لم ينقله صريحا ويستفاد من بعض عبارات
المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله من عبارته الا حرمة المس وفى المعتبر
ايض لم ينقل منه الا ذلك ولا يبعد وقوع سهو فى العبارة وكان الصحيح فان كان بغير علاقة وح يرتفع الاشكال
بمخالفة قول العلامة لما ادعاه من الاجماع ايض فتامل قوله كالجنب لما لم يذكر هذا الحكم سابقا فى الجنب استدركه
ههنا بتشبيهها به فافهم قوله او حكما اى حكم الحضور وهو قربه منها بحيث يمكنه استعلام حالها وغيبته من دون ان يعلم
قوله م انتقالها من الطهر الذى فارقها فيه الى غيره بحسب عادتها الغالبة كذا فى شرح الارشاد وكونها حائلا فلو كانت حاملا
جاز طلاقها مع الحيض على القول بجواز حيض الحامل قوله عامدا عالما فلو جهل الحيض او التحريم او نسيهما فلا شئ عليه
لرفع حكم الخطأ والنسيان كذا فى شرح الارشاد والمراد بقوله او نسيهما ما يشمل نسيان احدهما وهو ظ قوله لا وجوبا
على الاقوى اى الحكم بالوجوب بناء على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب حتى ادعى فى الخلاف والانتصار
الاجماع لا وجوبا يحكم به لقوة دليله لضعف رواية الكفارة واصالة البراءة مع دلالة روايات على عدم وجوبها كصحيحة
عيص بن القاسم عن ابى عبد الله ع قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله هذا مع اختلاف
روايات الكفارة ففى بعضها اطلاق الدينار وفى بعضها اطلاق نصفه وفى بعضها انه يتصدق على مسكين بقدر
شبعه وفى بعضها انه يستغفر ربه ثم بعد ما قال السائل ان الناس يقولون عليه نصف دينار قال ع فليتصدق على عشرة
مساكين وفى بعضها ما هو المشهور وذكره المص وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابى عبد الله ع فى كفارة الطمث انه يتصدق
اذا كان فى اوله بدينار وفى وسطه نصف دينار وفى اخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على
مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شئ من الكفارة وانت خبير
بان مثل هذه الاختلافات ظ فى الاستحباب هذا ولو تكرر الوطى ففى تكرر الكفارة مطلقا او عدمه مطلقا او تكررها مع اختلاف
الزمان او سبق التكفير لا بدونها اقوال اختار اولها الشهيد فى شرح الارشاد والمص فى المختصر وذهب ابن ادريس الى
الثانى وقواه الشيخ فى المبسوط فانه قال واذا تكرر منه الوطى فلا نص لاصحابنا فيه وعموم الاخبار يقتضى ان عليه بكل دفعة كفارة
وان قلنا انه لا يتكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى وكلامه كما ترى وذهب العلامة والمص فى الذكرى
الى الثالث ولما ضعف الدليل على الوجوب فى الاصل كما اشرنا اليه ففيه بطريق اولى فتامل قوله اى مثقال ذهب
خالص مضروب اى المثقال الشرعى الذى قيمته عشرة دراهم جيادا واشتراط الضرب بناء على ان الظ منه هو المضروب

وقال في المنتهى لا فرق في الاخراج بين المضروب والتبر لتناول الاسم لهما وهو تمّ وفي جواز اخراج القيمة نظر اقربه كما
ذكر في المنتهى عدم الاجزاء لان الكفارة قد يختص ببعض انواع المال وقطع في جملة من كتبه بعدم الاجزاء كما في سائر الكفارات
واستحسنه صاحب المدارك قوله ويختلف ذلك باختلاف العادة هذا هو المشهور وظ رواية ابن فرقد التي نقلنا ونقل
من سلار انه قال الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعن الراوندي انه اعتبر ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعني
العشرة فعندهما قد يخرج بعض الافراد عن الوسط والاخر ولا يظهر لهما مستند ولو تجاوز العادة ولم يتجاوز عن العشرة
فالمعتبر ثلث المجموع وكذلك الامر ثلث ما حكم بكونه حيضا شرعا مطلقا فافهم قوله من غير استثناء للسبع المستثناة
في الجنب لانتفاء النص المقتضي للتخصيص فيها كذا في شرح الشرايع وفيه تامّل فان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على الكراهة
فيها اذ ح استثناء السبع يحتاج الى دليل واذا اختص دليل الاستثناء بالجنب فيبقى في الحائض
عاما وليس كك لانتفاء ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق او التعميم بالنسبة الى الحائض ورواية
سماعة التي هي الاصل في الكراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فتبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة لاباحة
قراءة الحائض ما شاءت سالمة عن المعارض كذا اورده في المدارك وهو متجه نظرا الى الروايات لكن المحقق
في المعتبر قال ويكره لها قراءة ما عدا العزائم وذكر ان ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه وانت
خبير بان ظ اطلاقه عدم استثناء السبع فتامّل قوله عما بين السرة والركبة كراهة الاستمتاع من الحائض
عما بين السرة والركبة هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن السيد المرتضى انه قال بحرمته والاقوى ما
هو المشهور واما كراهة الاستمتاع بغير القبل مطلقا كما يظهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد كما اشار
اليه الشارح ولا وجه له وكانه ليس الا مسامحة في العبارة قوله ويستحب لها الجلوس في مصلاها المستند له
من الاخبار حسنة زيد الشحام قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت
كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت تصلي وحسنة زرارة عن ابي جعفر ع
قال اذا كانت المراة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل
صلوة ثم تقعد في موضع طاهر وتذكر الله عز وجل وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها ثم تفرغ
لحاجتها وانت تعلم ان لفظ ينبغي ظ في الاستحباب وعليها في الوجوب فذهب الاكثر الى الاول ونقل عن
ابن بابويه القول بالثاني والاقوى ما هو المشهور لاصالة البراءة ما لم يثبت خلافها وثبوت ذلك
بمجرد لفظة عليها لا يخ عن اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في الخلاف حكم بالاستحباب
وادعى عليه اجماع الفرقة واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها والموضع الطاهر في الخبر الثاني اعم
منه وليس في كلام جماعة من الاصحاب ايضا وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه جماعة فالظ عدم تعينه

على انّه

على انّه يمكن حمل كلام من عينه على انه بناء على الغالب الشايع لا لاستحبابه بخصوصه لكن لو راعت ذلك تبعا لظ كلامهم خصوصا
مع ما نقلنا من الخلاف من دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلامه فيه ايضا لكان اولى وكان على المص والشارح تعيين الوقت وهو
وقت كل صلوة كما ورد في الخبرين واتفق عليه الاصحاب وكان وقع غلطة وان كان فيما ذكره الشارح من الوجه المام به فتدبر قوله دون الاستباحة
فلو نوت الاستباحة لغت ويحتمل بطلان الوضوء ايض بناء على ان لكل امرئ ما نوى وانما الاعمال بالنيات فاذا ابطل ما نوته
بطل العمل ايض فتامّل قوله لبقاء التمرين على العبادة كان غرضه بيان حكمة الحكم والا فالتعويل فيه على الاخبار فافهم قوله وتترك
ذات العادة المستقرة الخ هذا اذا كانت في ايام العادة واما اذا تقدمت عليها فهي كرؤية المبتدأة والمضطربة ولو انه متاخرا احتمل
كونه كك استظهارا وللاختلاف والحاقه برؤيته في العادة لان تاخره يزيده انبعاثا هكذا ذكره الشارح في شرح الشرايع قال صاحب المدارك
وهو يقتضي ثبوت الاحتياط لذات العادة في اغلب الاحوال لندرة الاتفاق في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج مخالف لظ الاخبار
المستفيضة كما ستقف عليه انتهى ولا يخفى ان الايراد على ما قرره انما يتوجه على الاحتمال الاول فتامّل ثم نقل عن الشيخ ره
في المبسوط انه قال اذا استقرت العادة ثم تقدمتها او تاخر عنها الدم بيوم او يومين الى العشرة حكم بانه حيض وان زاد على
العشرة فلا قال وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظر انتهى والمص ره ايض في الذكرى نقل كلام الشيخ ره ههنا من غير
تعرض لرد ولا قبول والظ انه ليس مراد الشيخ ما فهما ه من كلامه بل انه اذا تقدم دمها على العادة او تاخر عنها
بيوم او يومين فالجميع اي العادة وما تقدم عليها او تاخر عنها حيض الى العشرة اي الى ان يتم بمجموع العادة
والزايد عشرة فاذا زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد
الى العشرة في موقعه ولا ربط لكلامه بما نحن فيه ثم قال ويلوح من كلام المص في كتبه الثلثة عدم وجوب الاحتياط
لذات العادة مطلقا وانت تعلم ان كلامه في الشرايع وان كان ظاهره ذلك حيث قال وتصير المراة ذات عادة بان
ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بتلك العدة وهذا يشمل العادة الوقتية و
العددية معا والعددية فقط ثم قال المسائل الاولى ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا
وظاهره ترك ذات العادة مطلقا برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه لكن كلامه في المعتبر ليس كك فانه قال وتترك
ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو مذهب اهل العلم لان المعتاد كالمتيقن ولما رواه
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فقد خص فيه
تركها العبادة برؤية الدم في ايامها كما نقلنا عن الشارح فيجب حمل كلامه في الشرايع عليه وفي كيف ودعوى الاجماع
في ترك ذات العادة العددية برؤية الدم كما هو ظ اطلاق الشرايع مما لا يكاد يصح ثم قال والاظهر ان ما عليه
المعتاد في ايام العادة يحكم بكونه حيضا مطلقا لصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن المراة ترى الصفرة
في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت وكذا المتقدم

عن المراة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها ولما رواه يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع

والمتاخر مع كونه بصفة الحيض لعموم قوله ع في حسنة حفص بن البختري فاذا كان الدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة
ويشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم قال سالت اباعبد الله ع عن امراة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها
قال تترك الصلوة حتى تطهر وموثقة سماعة قال سالته عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة
فانه ربما تعجل به الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المراة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين
فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض انتهى ولا يخفى ما في استشهاده بالاخيرة اما اولا فلانها بالرواية الاخيرة
في الصفرة وهو ره قد اشترط في كون المتقدم والمتاخر حيضا كونه بصفة الحيض واما ثانيا فلانه ليس في الرواية انه ان كان
قبل ايام الحيض فهو حيض حتى يستدل به على جواز ترك العبادة بمجرد رؤيته قبلها بيومين ويمكن ان يكون المراد
بالحيض الحيض الذي تراه في ايام العادة فالحكم بكونه حيضا انما يمكن بعد مجيء حيضه في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العبادة الذى ٢
بمجرد رؤيته اذ لعلها لا يجيء حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه قبل الحيض فلا يعلم كونه حيضا ثم في اخر الرواية على ما نقله
سهو فان اخره على ما في الكافي والتهذيب وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله
على ما رايناه في نسخ المدارك لكن ما نقله كانه اوفق بقواعدهم واما على ما في الكافي والتهذيب وان كان بعد الحيض بيومين
فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله على ما رايناه الخ فيشكل بان المشهور بين الاصحاب على ما يفهم من كلمات الاصحاب ره ان المتقدم
والمتاخر كليهما وان كان صفرة اذا لم يتجاوز مع ما تراه في ايام العادة عن العشرة حيض ومع التجاوز لا يكون شيء منهما حيضا فلا
بين المتقدم والمتاخر وحمل الاول على عدم التجاوز والثاني على التجاوز كما ترى لكن لو لم يثبت اجماع على ما ذكروه
فلا يبعد العمل بالرواية والحكم بكون الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده وان لم يتجاوز العشرة لورود ذلك في روايات
اخرى ايضا كرواية علي بن ابي حمزة قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن المراة ترى الصفرة فقال ما كان قبل
الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه ورواية اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله ع قال اذا رات المراة الصفرة
قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت ورواية معوية بن حكيم قال
الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض وفي ايام الحيض حيض ومرسلة يونس
عن ابي عبد الله ع وفيها وقال كلما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد
ايام حيضها فليس من الحيض وهذه الروايات وان كانت ضعيفة لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو
حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان يكون اجماعا والاجماع بل الشهرة ايضا في الصفرة غير ظاهر هذا مع ان
رواية محمد بن مسلم التي نقلها السيد ره اولا ايضا تعاضد تلك الروايات في الجزء الاخير وهي ان لم يكن صحيحة
على ما حكم به السيد فلم يقصر عنها فتدبر ويدل ايضا على ما جعله السيد اظهر مضافا الى ما نقله من
الروايات الاولة موثقة اسحق بن حريز عن ابي عبد الله ع وفيها قالت لم ان ايام حيضها تختلف عليها وكان

يتقدم الحيض

يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار
تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ويدل ايضا في خصوص المتقدم صحيحة حسين بن نعيم الصحاف
عن ابي عبد الله ع وفيها واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيها الدم بقليل او في
الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيض فلتمسك عن الصلوة الحديث لكن قيد فيها بالقليل فالحكم في المتقدم
بقليل قوي جدا لصحة الرواية وصراحتها فتامل قوله العبادة المشروطة بالطهارة واما سائر الاحكام كحرمة
الوطي فيتعلق بها بطريق الاولى والتخصيص بترك العبادة اذ الاحتياط في ضرر العبادة تركه بمجرد الرواية كما كانه باعتبار ان الحكم
هو الاقوى فافهم قوله فهي كالمضطربة في ذلك اه هذا كلامه الذي ذكرناه سابقا الذي يشير اليه مراده بالاحتياط في الصفرة قبل ثلثة
سابقا بقوله والاقوى انها كالاولى ان الاقوى ذلك باعتبار كونه اقوى في المضطربة ايضا الان الا ايام في غيرها انما يتجه
فيها ذلك وان لم يحكم بذلك في المضطربة لعدم ظهور وجه له ووجه الارشاد ظ قوله والاقوى في ترك العبادة ٢
جواز تركهما ايضا برؤيته للعمومات الدالة عليه كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال اي
ساعة رات الدم فهي تفطر الصائمة اذا طمثت الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وفيها وفي
المراة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم واجاب المحقق
في المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فينصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه حيض الا اذا
كان في العادة فيحمل على ذلك واما الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث فلا ينافي ولا موضع النزاع لانا لا نحكم
بانه طمث الا اذا كان في زمان العادة او باستمراره ثلثة بلياليها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده على الاستدلال
باخبار الطمث ويمكن الاستدلال ايضا في خصوص المبتداة بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابي
عبد الله ع قال المراة اذا رات الدم اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما
ولا يتوجه عليه ما اورده المحقق على الاستدلال برواية محمد بن مسلم كما لا يخفى وقال صاحب المدارك
ان موضع الخلاف ما اذا كان المرئي بصفة دم الحيض كما صرح به العلامة في المختلف وغيره انتهى ولم اجد في المختلف
تصريحا بما ذكره نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الرؤية كما هو مذهب الشيخ واستدل برواية
معوية بن عمار وحفص بن البختري الدالتين على اوصاف الحيض ووجه الاستدلال بانه ع وصف الحيض بما ذكر
ليعلم به الحيض عن غيره ويحكم فيما اتصف به بانه حيض وقد بينا تحريم الصلوة والصوم على الحائض فان هذا
الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر كون المرئي بصفة الحيض لكن المصنف ره في الذكرى رد عليه وقال ظ الخبرين
في المستحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه ان سلم لان المصير الى الحيض اذا حصل الشرط
والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المصنف صريح في خلاف ما ذكره صاحب المدارك ومع تصريح المصنف بذلك

لا عبرة بما ذكر من الاستنباط لجواز الغفلة او ان يكون بناء استدلاله على عدم القول بالفصل وكلام المحقق ره

في المعتبر ايضا ينادي بخلافه حيث اختار مذهب المص يعني ان المبتدأة لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلثة ايام و

استدل عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يتيقن قبل استمراره ثلثة ثم قال ولو

قيل لو لزم ما ذكرته قبل ثلثة لزم بعده لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلت الفرق

ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلثة والاصل عدم التتمة حتى يتحقق واما اذا استمر ثلثا فقد كمل ما

يصلح ان يكون حيضا فلا يبطل بهذا الامر التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى ولا خفاء في دلالة ما اوردته من السؤال

على ما ذكرنا والعجب من صاحب المدارك انه نقل هذا الكلام من المحقق وحكم بانه جيد الا ان اصالة العدم لا يكفي في حصول اليقين

النص الذي اعتبره سابقا ولم يتفطن بمخالفته لما حققه هو من موضع الخلاف فافهم ويما تلونا عليك من دلايل الطرفين

ظهر ان القول بترك العبادة بمجرد الرؤية مما لا قوة له خصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلون به ايضا لم يصرحوا بوجوب الترك

بل الشيخ في المبسوط حكم بانه ينبغي تركها وظ كلام بعضهم كالشه ق ههنا مجرد جوازه وعلى هذا فالاحوط الصبر ثلثة ايام هذا

وقد اورد على من حكم بقوة قول الشيخ انما يكون بقوة الحكم بكون الدم المذكور حيضا وح يكون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا ريب

في حرمتها على الحائض واذا كانت مظنونة الحرمة فكيف يكون فعلها احوط ويمكن دفعه بان حرمة العبادة على الحائض انما هي مع علمها بالحيض

فمع الظن لا يكون العبادة مظنونة الحرمة بل انما المظنون وصف لو حصل العلم به كانت العبادة محرمة واين هذا من ذلك لكن الحق ان دلائل

قول الشيخ لو تمت لدلت على وجوب ترك العبادة لا جوازه فالحكم بالجواز وكون الصبر احوط مما لا وجه له وكان نظرهم

الى ان ظ الدلائل المذكورة وان كان هو وجوب الترك بمجرد الرؤية لكن الجرأة على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا يخ من

اشكال فالصبر احوط بناء على ان به يحصل البراءة من العبادات بيقين واذا كان الغرض ذلك فكان احتمال الاتيان

بعبادة محرمة اهون من احتمال ترك الفرايض وان كان الاول راجحا والثاني مرجوحا والله تعالى يعلم قوله وهو اي كون

جواز تركها مطلقا اختاره في الذكرى فانه قال ولا ريب في قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط قوله على الجواز مع ظنه

خاصة لكن خص ذلك بالمضطربة وهذه عبارته في الدروس والمبتدأة والمضطربة يمضي ثلثة على الاقرب الا ان تظن الحيض فتعمل عليه ووجه التخصيص غير ظ الا ان يكون باعتبار بعد حصول الظن بذلك في المبتدأة بخلاف المضطربة بناء

على ان يكون مراده بالظن الزايد على الظن الحاصل بسبب وجود الاوصاف والا فلا بعد في حصول ذلك في المبتدأة ايضا

فافهم قوله خلافا للصدوق ره حيث حرمه قد اشتهر نقل هذا القول عن الصدوق ره وماخذه كما صرح به في المعتبر انه

قال في كتابه ولا يجوز مجامعة المرأة في حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل عن الحيض ولا يخفى ان مثل هذه

العبارات وقع في الفقيه لكن فيه بعده بان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان

تغسل فرجها ثم جامعها انتهى فهو صريح في ان مذهبه ليس حرمة الوطي قبل الغسل مطلقا لتصريحه بالجواز مع الشبق فيحتمل ان يكون

مع كون الصبر احوط كما ذكر هنا في القواعد والذكرى ان قوة قول الشيخ م

مذهبه بعد الانقطاع

مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق وعدمه او الجواز مطلقا كما هو المشهور ويكون اشتراط الشبق باعتبار ان يدل ذلك

لا يقدم احد عليه لتنفر الطبع عنه مع كراهته شرعا وعلى الوجهين فلا بد من ارتكاب تخصيص في كلامه الاول فتامل قوله ولدلالة

ظاهرة في التحريم اي على قراءة التشديد لدلالة الغاية منطوقا والشرط مفهوما واما على قراءة التخفيف فلا تدل الا على الحرمة قبل

الانقطاع لسقوط دلالة الاول وهو ظ وكذا الثاني لانه معارض ح بمفهوم الاول ومفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من مفهوم

الشرط كما ذكره الاصوليون فليس باضعف منه ولو قيل على الاستدلال بالاية ح ان تعارض القرائتين تسقط دلالتها نقول

ان دلالة قراءة التشديد على التحريم قبل الغسل دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه دلالة قراءة التشديد

مفهوم ومع ذلك معارض بالمفهوم الاخر فلا يصلح معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل الطهر على التطهر قال في القاموس

طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض ونحوه كتطهرت قوله قابلة للتاويل اما بحمل النهي على ما يعم الكراهة والشرط على

الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر لان التفعل قد يجيء بمعنى الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم

وطعم وقيل ومن هذا القبيل المتكبر في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير وعلى التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشتراطه

في حل الوطي كما هو ظ ما نقلنا عن الفقيه وكذا عبارة المفيد في المقنعة وان كان خلاف مذهبه لكن حيث لم يشترطوه ويخفى

ان التاويل في قراءة التخفيف على ما ذكرنا من جانب الصدوق وان كان ارجح باعتبار انه في لفظ واحد بخلاف التاويل في

على قراءة التشديد اذ لا بد من ارتكابه في الموضعين لكن الثاني ارجح لاعتضاده باصالة البراءة وبالشهرة بين الاصحاب

وبان به يمكن الجمع بين الاخبار بخلاف ذلك على الوجه الاول اذ ح يلزم طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود

الصحيح في اخبار المنع واما ما ذكره الشه في شرح الارشاد من قوة ما ذهب اليه الصدوق لدلالة ظ الاية عليه وورود الاخبار

الصحيحة به وان عارضها ما لا يساويها فهو ره اعلم به هذا كله مع عدم ظهور قائل بالمنع مط لان انما نسب الى الصدوق

وقد عرفت انه خلاف صريح كلامه في الفقيه فتامل قوله تمكنت من فعلها اي من فعلها بتمامها وهذا هو المشهور ونقل عليه

في الخلاف الاجماع ونقل عن ظاهر المرتضى وابن بابويه وابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها والروايات التي استدلوا بها

على المشهور منها حسنة ابي عبيدة بن ابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع وفيها واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى

يدخل وقت صلوة اخرى ثم رات دما كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وموثقة فضل بن يونس عن ابي الحسن

الاول ع وفيها قال واذا رات المرأة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت

من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب

عليها قضاؤها وفيها ان الروايات انما تدل على وجوب القضاء اذا كانت طاهرا في تمام الوقت ولو فرض لكن الوقت في الاولى

مطلق وفي الثانية مقدر باربعة اقدام ولا دلالة لهما على وجوب القضاء بمجرد التمكن من فعلها كما هو المشهور وذكر في العلامة ره

في المنتهى انهما من حيث المنطوق دلا على وجوب القضاء مع الخروج بالكلية من حيث المفهوم على الوجوب مع خروج وقت الامكان

لان الثاني يرتب الحكم فيه على الضياع والاول على التفريط وذلك مختص في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والضياع بمجرد ترك الصلوة في اول وقت الامكان مع توسعة الوقت غير معلوم بل الظاهر ان التفريط والضياع انما يترتب على تركهما الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال في امراة اذا دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سالته عن المراة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان مطلقتان في وجوب القضاء مع التمكن من فعلها بتمامها مع الشرائط كما هو المشهور فان كان الاخلال فيه فيجب الحكم به وان كان الحيض في اثناء الوقت واما بدونه فليس على وجوب القضاء فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا ينهض دليلا مع عدم صحة سندهما فالمتبع ما هو المشهور ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سالت ابا عبد الله ع عن امراة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مسجدها ولا تقضي تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلا يظهر له مستند وفي رواية ابي الورد عن ابي جعفر ع ان المراة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد فعلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه وربما يمكن تنزيلها على اعتبار الاكثر وحمل قضاء الركعة على قضاء كل الصلوة والجزء الاول منها يوافق موثقة سماعة ويمكن تاييد المشهور به ايضا لكنها ضعيفة بجهالة الراوي فتامل قوله طاهرة متعلق بالفعلين اي تمكنت منهما طاهرة قبل مجيء حيضها قوله او فعل ركعة هذا حكم من طهرت في اثناء الوقت وتخصيص الطهارة بالذكر هنا من بين الشرائط للعلم بانتفائها هنا بخلاف باقي الشرائط وبخلاف المسئلة السابقة هذا وانما يتحقق الركعة برفع الراس من السجدة الثانية كما صرح به في التذكرة او بتمام ذكرها كما هو ظاهر كلام الشهيد في بحث الشك واحتمل المصنف في الذكرى الاجتزاء بالركوع لتسميته لغة الركعة ولانه المعظم واستبعده صاحب المدارك ثم ان حكم المسئلة على ما ذكر هو المشهور بين الاصحاب ومبناه على ان بادراك الركعة يدرك الصلوة ولا خلاف فيه بين اهل العلم كما ادعى العلامة في المنتهى ويدل عليه الاخبار ايضا من العامة والخاصة وان كان غير نقية السند واذا امكنها ادراك الصلوة فلا ريب في وجوبها عليها للعمومات ايضا ثم ان على المشهور من تقسيم الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء قطعا واما على ما فعله الشيخ ومن وافقه من تقسيمها للمختارين وذوي الاعذار والمضطرين فالظاهر ايضا اعتبار الوقت الثاني لان الحيض ايضا من الاعذار كما صرح به الشيخ في المبسوط فاذا طهرت في الوقت الثاني بقي الوقت لها فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضاء ويحتمل ان يقال ان الوقت الثاني انما هو لمن كلف بالصلوة في الوقت الاول وكان له عذر يتعذر او يتعسر معه اداؤها فرخص لها التاخير الى الوقت الثاني فمن لم يكلف بها في الوقت الاول اصلا حتى يخرج الوقت فلا تجب عليه في الوقت الثاني اداؤها ولا قضاؤها مع فواتها هذا وقد اختلفت الاخبار في هذا الباب

اذا طمثت بعد ما دخل الوقت فاخرت الصلوة حتى حاضت من غير تقييد بالتمكن من ادائهما بتمامهما مع الشرائط كما هو المشهور لكن وجوب القضاء صح

فمنها ما يدل

فمنها ما يدل على كفاية الطهر في الوقت الثاني في رواية عبيد الله الحلبي وسندها موثق حسن عن ابي عبد الله ع وفيها عن ابيه قال كانت المراة من اهله تطهر من حيضها فتغتسل حين يقول القائل قد كادت الشمس تصفر بقدر ما انك لو رايت انسانا يصلي العصر تلك الساعة قلت قد افرط فكان يامرها ان تصلي العصر وموثقة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت المراة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ورواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت المراة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ومثلهما رواية داود الزجاجي وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب الصلوتين بالطهر قبل المغرب او الفجر وليس فيها تقييد بما ذكروه في المشهور من ادراك الركعة وايضا تدل على امتداد وقت العشائين الى الفجر الا ان يقال ان القضاء لا يجب ان يكون وفق الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس قال سالت ابا الحسن الاول ع قلت المراة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلوة فقال اذا رات الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا العصر لان وقت الظهر قد دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها الوقت وهي في الدم فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهي في الدم اكثر وهذه الرواية تدل على اعتبار الوقت الاول كما ذكرنا في الاحتمال الثاني على راي الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في اخر وقت العصر صلت العصر قوله ع قبل العصر اي قبل اخر وقت العصر اي قبل ان ينقضي بقرينة مقابلته وح فيوافق ما هو المشهور او المراد قبل وقت العصر اي قبل ان ينقضي اربعة اقدام واحتمال الاخر في قوله ع في اخر وقت يمكن ان يكون للاشارة الى انه يكفي طهرها ولو في اخر الوقت كما ان في التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر ايضا اشارة اليه وعلى هذا فيوافق موثقة فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى قال سالت ابا جعفر ع عن الحائض تطهر عند العصر تصلي الاولى قال لا انما تصلي الصلوة التي تطهر عندها وظاهرها موافق لرواية فضل بن يونس ويمكن حمل قوله ع عند العصر على معنى عند اخر وقت العصر فيوافق المشهور ومثلها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت المراة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شانها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان فان ظاهرها ايضا على وفق موثقة فضل ويمكن حمل وقت العصر على الوقت المختص بالعصر اي بقدر اربعة ركعات فيوافق المشهور ومثلها حسنة ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال اذا رات المراة الطهر وهي في وقت الصلوة ثم اخرت الغسل حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وصحيحة زيد بن عبيد عن ابي عبد الله ع قال ايما امراة رات الطهر وهي قادرة على ان تغتسل وقت الصلوة ففرطت فيها حتى

يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التى وطئت فيها وقال الشيخ ره
فى التهذيب الذى اعول عليه فى الجمع بينهما ان المرأة اذا طهرت بعد زوال الشمس الى
ان يمضى منه اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء الظهر والعصر معا واذا طهرت بعد
ان يمضى اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب لها قضاء الظهر اذا كان
طهرها الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخلو عن وجه واما ماذكره ره
فى المبسوط من انه ان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول وقت العصر قضت الصلوتين معا
وجوبا ويستحب لها قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس مقدار ما يصلى خمس ركعات واذا
طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها ايض قضائهما
اذا طهرت الى قبيل الفجر بمقدار ما يصلى خمس ركعات ومثله فى النهاية ايض لكن لم يقيد فيها الاستحباب
فى الصورتين بادراك خمس ركعات بل اطلق فى الاولى استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس
مقدار ما يصلى خمس ركعات واذا طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين
ويستحب لها ايض لكن لم نقيد فيها الاستحباب فى الصورتين بادراك خمس ركعات ومثله فى النهاية
بل اطلق فى الاولى استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وفى الثانية اذا طهرت قبل
الفجر ففيه تامل لانه ان كان بناء ماذكره على ماذكرنا من الاحتمال الثانى على مذهبه فى تقسيم الاوقات
فلا يستقيم ماذكره فى العشائين لان الوقت الاختيارى لهما عنده لا يمتد الى النصف بل عنده
الوقت الاختيارى للمغرب الى سقوط الشفق والاضطرارى الى ربع الليل والاختيارى للعشاء
الى ثلث الليل والاضطرارى الى نصفها فلا وجه للحكم بوجوب قضائهما اذا طهرت الى نصف الليل وان كان
بناؤه على الجمع بين الاخبار فكذلك اذ اخبار اعتبار الطهر قبل الفجر منهما لا معارض لها صحاحتى يجب حملها
على الاستحباب غاية الامر انه اذا ثبت فيهما ايض وقت ان كالظهرين فيستفاد من اطلاق بعض تلك الاخبار
او عمومها خصوصا مع قرينة ما ورد انه اذا لم تطهر حتى دخل الوقت الثانى فلا قضاء واذا لم تطهر الى آخر وقت
الثانى فلا قضاء للاولى واذا انتهى وقت الثانية ولم يبق منه شئ اصلا فلا قضاء للثانية ايض وح
فيجب ان يبنى الحكم فيهما على تحقيق وقتهما وغاية الوقت الاول او الثانى فى كل منهما او حمل القضاء بعده على الاستحباب
فمن راى امتداد الوقت الاول او الثانى للعشاء الى نصف الليل وللمغرب الى ان يبقى منه مقدار ان يصلى اربع
ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر ذلك فاعتبار النصف على مذهبه فيهما مما
لا وجه له لان وقت المغرب عنده لا يمتد الى النصف لا اختيارية ولا اضطرارية قوله بعده اى بعد الحيض فاذا

تمكنت من اداء ركعة قبل الغروب وجب عليها العصر ومع اهمالها القضاء واذا تمكنت من اداء خمس وجب اداء
الظهرين ومع اهمالها قضائهما وكذا فى العشائين قبل نصف الليل على مختار المص ولا يكفى فيهما التمكن
من اداء اربع كما يتوهم ظاهرا لان الوقت بقدر الاربع مخصوص بالعشاء فلا يتمكن من اداء شئ من المغرب
فى وقته واما ماذكره العلامة ره فى المنتهى من انه اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بينا انه
يجب الفرضان وهل الاربع للظهر او العصر فيه احتمال وتظهر الفائدة لو ادركت قبل الانتصاف مقدار
اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب هنا الفرضان وان قلنا للعصر وجبت العشاء خاصة
والروايات تدل على الثانى ففيه تامل اذ على القول باختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالاخيرة
كما هو المشهور يختص مقدار الاربع بها الا اذا ادرك ركعة من الظهر فى وقتها اذ ح على القول بكون الاربع
للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يتسع وقت الظهر ويصير مقدار الثلثة ايض لها ويختص العصر
بمقدار ركعة وعلى القول الاخر يكون الاربع للعصر كما كان ولكن يزاحمها الظهر فى قدر ثلثة كما يزاحم العصر
المغرب بثلاث لو ادرك من وقتها مقدار ركعة وهذا يتسحب فى العشائين ايض على تقدير ادراك
ركعة من المغرب فى الوقت بان بقى الى النصف مقدار خمس ركعات واما اذا بقى مقدار اربع ركعات
فلا يبقى من وقت المغرب شئ اصلا فيختص الوقت بالعشاء ولا يتغير وقت المغرب ولا يتوسع على
القولين واما على القول باشتراك تمام الوقت بين الفرضين فلا خلاف ايض فى وجوب اداء الاخيرة لا
فى الاخر اذا بقى بقدرها لكن يجب على هذا القول قضاء الاولى ايض ويستوى فيه الظهران والعشاء
ان كما صرح به العلامة نفسه ايض فى المنتهى ولا يتغير هذا الحكم ايض بالخلاف فى كون الاربع للظهر او للعصر فى الصورة
المذكورة اذ الاربع وقت لهما على هذا القول مط لكن اذا بقى الوقت للاولى مقدار ركعة يجب
تقديم الاولى واخراج العصر من وقته بقدر ثلث واذا لم يبق يجب الاتيان بالعصر فى وقته وقضاء
الظهر ومثله الحكم فى العشائين على تقدير بقاء مقدار الخمس واما على تقدير بقاء الاربع فهى للعشاء
بلا خلاف فتامل ثم انه اذا ادرك ركعة من الصلوة فى الوقت فهل الصلوة اداء او قضاء او بعضها اداء
وبعضه قضاء مذاهب اشهرها الاول بل ادعى عليه فى الخلاف الاجماع ولا ثمرة مهمة للخلاف الا فى النية
ولما كان الظ عدم وجوب التعرض للاداء والقضاء فى امثال هذه المواضع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول
فى ذلك واما ماذكره المص فى الذكرى من انه يترتب على الخلاف الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة
فعلى القضاء يترتب دون الاداء ففيه تامل بل الظ انه لا خلاف فى وجوب الاتيان بالصلوة فى من
وقتها مقدار ركعة مع الشرايط فى ذلك الوقت وتقديمها على غيرها من الفوائت لو كان

والله تعالى يعلم قوله فهي ما ظاهره ان المراد تعريفها او حصر اقسامها وعلى الوجهين يتوجه
خروج بعض الاقسام كالناقص عن الثلثة وما كان قبل التسع او بعد الحيض مع تخلل النقا دون
اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل لا يخ من ركاكة فتامل قوله عن كون السابق عليها اى على التجاوز
والتانيث باعتبار المجاوزة على ان الامر في التذكير والتانيث سهل لا سيما في المصادر على
ما قيل وللمتكلف جعل الضمير راجعا الى العشرة فان كل جزء سابق عليها اى على تمامها بل على
نفسها لو بالذات فتامل قوله او فيها بعد ايام العادة اى ايام عادتها في الحيض فان مع
التجاوز عن العشرة ترجع الى عادتها في الحيض لا عادتها في النفاس قوله اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر
قيد لبعض النفاس اى الموجود بعد العشرة وقوله او يصادف عطف على يتخلل وكذا قوله او يحصل
والنفي وارد على المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما بنفي الجميع والمراد ان الموجود بعد
النفاس او بعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد من الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد
منها فهو حيض اما اذا تخلل نقاء اقل الطهر اى تخلل عشرة بيض لم تر فيها دما اصلا فلما ذكروا
ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا منه واما اذا صادف ايام العادة بعد مضي عشرة
ايام فصاعدا من ايام النفاس فان استمر الدم فلان ما يرى في ايام العادة فهو حيض اذا تخلل
اقل الطهر وكذا اذا حصل فيه بشرايطه واما اذا لم يوجد شيء منها فهو استحاضة وهو ظ واما
ما ذكره سلطان العلماء ره في توجيه هذه العبارة حيث كتب على قوله او يصادف انه عطف على
المنفي وتقدير الكلام انه او لم يصادف ايام العادة والمراد ان الموجود بعد العشرة باحد الشرطين
استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفة ايام العادة من الحيض على تقدير التخلل
فما كان بعد تخلل اقل الطهر انتهى اذا لم يصادف العادة استحاضة ايض كما كان قبل التخلل استحاضة في الحيض
في ذات العادة ما كان بعد التخلل وصادف العادة وغيره استحاضة انتهى ففيه ما فيه من التكلف اما
اولا فلان الظ ان لفظ النقاء هو ما ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره مع انه لا فايدة في انحصار
ح الاغناء اقل الطهر عنه واما ثانيا فلانه على ما ذكره يكون قوله او يصادف عطفا على المنفي بتقدير او لم
يصادف وقوله او يحصل لا يمكن حمله على هذا الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل شيء من
المصادف وحصول التميز فيخرج الكلام عن الانتظام اويق ان تقدير الكلام هكذا او لم يصادف
في ذات العادة او لم يحصل في ذات التميز فالمنفصلة حقيقية مركبة من جزئين لكن الجزء الثاني
منهما في ذات لم وفي ذات التميز امر اض وفيه بعد واما ثالثا فلان على ما ذكره يكون قوله بعد مضي عشرة

ايام فصاعدا

ايام فصاعدا من ايام النفاس مما لا طائل تحته بل ينبغي الاكتفاء بما قبله بجعل في ذلك على
التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى على المتامل يتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف ايام العادة
وان تخلل اقل الطهر مط مشكل بل في صورة النقاء الظ على ما يستفاد من كلماتهم انه حيض الا ان يتصل
بايام العادة ويتجاوز معها عن العشرة اذ ح يحكم بان ما صادف ايام العادة اى وقع فيها حيض والباقي
استحاضة واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز معها عن العشرة فمقتضى فتاويهم كونه حيضا وحمل الكلام
على ان مع عدم المصادفة استحاضة في الجملة وهو ما اذا كان مع الاتصال والتجاوز بعيد جدا وخلاف ظ
كلامه ره ايضا فتامل هذا ما كتبته في سالف الزمان عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة
طاب ثراه مع بعض زيادات سنح لي في اثناء نقله فاضفته اليه وقد عرفت ما ذكره في توجيه العبارة
عليه طاب ثراه فاستحسنه وكان مطابقة الحاشية في حلها والان لي فيه تامل فان الظ من فتاويهم
انه لا يجب في الحكم بكون ما يوجد بعد العشرة الطهر حيضا تخلل عشرة بيض بل يكفي انقطاع الدم
ثم عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولم يستثنوا
منه الا اذا اتصل الدم فانهم حكموا بان ما صادف العادة حيض والباقي استحاضة وان مضى اقل الطهر
وعلى هذا فالظ في حل العبارة ان يقال المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل في اقل الطهر فصاعدا وان
لم يكن في جملة العشرة فصاعدا بل فيما دونها اى لا يكون زمن النقاء مع ما سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم
بالاستحاضة بقدر اقل الطهر اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضة الا ان يصادف ايام العادة
بعد مضي عشرة او يحصل تميز بشرايطه فالمعتبر في كونه استحاضة عدم تخلل النقاء على الوجه الذي ذكرنا
وكذا عدم المصادفة وعدم حصول التميز فمتى انتفى شيء منها يكون حيضا وحمل نقاء اقل الطهر
على هذا المعنى وان كان لا يخ عن تكلف لكن الظ ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتامل
قوله بعد مضي عشرة فصاعدا آه هذا بناء على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس
لحكمهم بان النفاس كالحيض ولانه حيض محتبس وقد تردد فيه في شرح الارشاد واحتمل عدم الاشتراط
لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام المشابهة اتحاد الحقيقة وعموم الاحكام ونقل عن العلامة ره
في النهاية انه استقرب الاشتراط ثم ذكر ان في الاخبار الصحيحة دلالة على الاشتراط في الحيض المتعقب
للنفاس فيحكم به ويلزم مثله في السابق ايض اذ لا قايل بالفرق مع ان في رواية عمار الساباطي ما يدل
على الاشتراط فيه ايض وقال الشيخ في الخلاف اما اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس فلا خلاف فيه
والاخبار التي وردت بان اقل الطهر عشرة ايام يتناول هذا الموضع لانها عامة في الطهر عقيب الحيض

وعقيب النفاس وايضا روى عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول عم في امرأة نفست فتركت
الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت
مع ايام النفاس فاثبت كما ترى ايام الطهر بعد ايام النفاس وهذا نص قوله او يحصل فيه تمييز
بشرايطه بقي شرط آخر لا بد منه وهو ان لا يكون فرضها الاخذ باحدى الروايات والا كان ما يختاره
منها مستثنى ايضا وكانه تركه احالة على ما علم سابقا من حكم من هذا شانه كذا في الحاشية
في بعض النسخ ولا يخفى انه لا بد ايضا من اشتراط ان لا يكون فرضها الرجوع الى عادة الاهل او الاقران
والا فما تراه في ذلك الوقت ايضا مستثنى ويمكن حمل العادة في كلام الشرح على ما يشمل عادة الاهل
والاقران ايضا وح فلا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سياق هذه الحاشية في ان المحل الذي
ذكرنا الكلام الشرح دون ما ذكره سلطان العلماء ره فافهم قوله في الوقت المذكور اي الاوقات المذكورة
في المتن التي حكم بكون الدم فيها استحاضة وهي ما اذا زاد على العشرة اه وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى
ايضا ففيها ايضا يحكم بالاستحاضة وان كان بصفة الحيض لعدم امكانه قوله اما ان لا تغمس القطنة اجمع
ظاهرا وباطنا ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنة اي جميع باطنه وجميع ظاهره فمع الغمس كذلك
بدون السيلان متوسطة ومعه كثيرة وبدون الغمس كذلك قليلة وان ثقبت القطنة الى ظاهرها ما لم
يغمس جميع الظاهر وكلامه في شرح الشرايع اظهر فيه حيث كتب على قول مصنفه اما ان لا يثقب الكرسف المراد
بثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهرا وباطنا فمتى بقي منه شيء من خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى
لكن الظاهر من كلام الاكثر والمستفاد من الاخبار ان الاعتبار بالثقب بمعنى خروج الدم من الباطن
الى الظاهر وظهوره عليه وان لم يغمس جميع الظاهر فمع الثقب كذلك متوسطة او كثيرة وبدونه قليلة ويمكن حمل
كلامه ههنا على هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا وباطنا بيانا للمراد بغمس القطنة اجمع اي المراد منه
وصوله الى الظاهر والباطن معا وان لم يستوعبهما لكن حمل كلامه في شرح الشرايع عليه بعيد جدا ثم انهم
لم يتعرضوا لتحديد قدر القطنة وزمان اعتبار الدم فالظاهر الرجوع فيهما الى العرف والعادة كما ذكره
صاحب المدارك ره فتامل قوله تتوضأ لكل صلوة هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل
انه قال ما لم يظهر على القطنة فلا غسل عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد انه ان ثقب فالاغسال الثلثة
والا فغسل في اليوم والليلة والظاهر انه لا فرق في الصلوة بين الفريضة والنافلة لعموم صحيحة معوية بن عمار وان
كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة زرارة تصلي
كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم وجوز الشيخ صلوة ما شاءت من النافلة بوضوء الفريضة وكانه حمل الصلوة

على المعهودة

على المعهودة وهي اليومية او الفريضة ولو جوزنا لها نفل القضاء انسحب الخلاف فيه كما ذكره المصنف ره في الذكرى قوله
لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا اي وان كان اقل من الدرهم وللكلام فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا
ومع ذلك فهي مما لا يتم فيه الصلوة وظاهرهم جواز الصلوة في النجس منه مطلقا وان كان بنجاسة لم يعف
عنها في غيره كما صرح به المحقق في الشرايع مع انها ليست من الملابس وادلة عدم جواز الصلوة في النجس
مخصوصة بها وكان نظرهم ليس الى نجاستها في انفسها بل الى تنجس المحل بها باعتبار رطوبته ورطوبتها
غالبا وح فلا يرد ما اوردنا بعد الكلام الاول هذا والاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه العلامة ره في المنتهى
وفي بعض الاخبار ايضا الحكم بتغيير القطنة في غير القليلة والظاهر عدم الفرق بين القليلة وغيرها في ذلك وفي
حكم تغيرها تطهيرها كما سيذكره في الخرقة ثم ان الشيخ ره في المبسوط والنهاية حكم بتغيير الخرقة في هذا القسم ايضا
وكانه للاستحباب والاحتياط لدفع احتمال وصول رطوبة اليها ولو كان المعتبر في المتوسطة غمس جميع الظاهر
والباطن كما هو ظاهر كلام الشارح كما اشرنا اليه ففي القليلة يتم امتزاج الدم وتنجست الخرقة به وان لم يسل
فحكمه بتغيير الخرقة يمكن ان يحمل على الوجوب في هذه الصورة فتدبر قوله وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس
اما مطلقا على القول بعدم العفو عن هذا الدم مطلقا على ما ذكروا اما مع زيادته عن الدرهم المعفو على الاحتمال
الذي ذكرنا من التسوية بين الدماء في العفو عما عفي عنه فتامل قوله قد علم مما سلف من وجوب ازالة
النجاسة عن الثوب والبدن وانما ذكر تغيير القطنة والخرقة لعدم شمول الثوب لهما قوله وما يغمسها بغير
سيل اه اثبات المتوسطة على هذا الوجه هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل انهما
سويا بينها وبين الثالثة في وجوب ثلثة اغسال مع ما نقل عنهما من الخلاف في الاولى ايضا كما اشار اليه
سابقا ووافقهما في هذه التسوية المحقق ره ايضا في المعتبر وقال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف
وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة ورجحه العلامة ره ايضا
في المنتهى وجماعة من محققي المتاخرين وما ذهبوا اليه لا يخلو عن قوة والكلام ح في كفاية الاغسال الثلثة
او وجوب الوضوء بعددها او لكل صلوة كالكلام في القسم الثالث على ما يجيء والله تعالى يعلم قوله على
ما ذكر في الحالة الاولى من تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة والذي صرح به اكثرهم هو الغسل للغداة و
الوضوء للصلوات الاربع والظاهر ان ايجاب الوضوء للغداة مبني على الخلاف في وجوب الوضوء في الاغسال
غير الجنابة فمن اوجبه كالشيخ ومن تبعه اوجبه ههنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى رضي الله عنه
فلا وضوء عنده الا للصلوات الباقية فافهم قوله ولو كانت صائمة قدمته على الفجر كذا ذكره المصنف
في الذكرى والدروس وظاهره وجوب التقديم ولذا نسب في شرح الارشاد الى المصنف ره

قطع بوجوب التقديم لكن لا نظير له مستند صالح فانهم تمسكوا فى توقف صحة صوم المستحاضة بقسميها على
الغسل بصحيحة على بن مهزيار قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او دم نفاسها فى اول شهر
رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من
الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا قال تقضى صومها ولا تقضى صلوتها لان
رسول الله صلعم كان يامر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك وهذه الرواية مع عدم ذكر
المكتوب اليه ومخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد منها
توقف صحة الصوم على كل غسل وجب عليها للصلوة وح يكفى فى صحته فعلها الاغسال للصلوات ولا
دليل على ما ذكروه من التقديم نعم بعد القول بوجوبه الاحوط لها رعايته خروجا من الخلاف لكن بشرط
مراعات تضيق الوقت واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد فهو
ضعيف جدا فتامل و فى شرح الارشاد ذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة
يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المجتزء منه للصلوة ما كان بعد الفجر فليكن للصوم كذا
لجعلهم الاخلال مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك وان كان دم الاستحاضة حدثا فى الجملة لمغايرته
لغيره من الاحداث و يحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم
غسله عليه كالجنابة والحيض المنقطع ولان جعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع
الغمس يدل عليه لان ما كان غاية منه الفعل يقدم عليه ولان اغتفاره فى بعض الاحيان بالنسبة
الى العبادات للمشقة لا يوجب القياس عليه انتهى وبعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره
اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكر له من الوجوه والعلامة رة فى النهاية توقف فى ذلك
وهذه عبارته وهل يشترط فى الصوم غسل العشائين والظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر
اشكال قوله ولو تاخر الغمس عن الصلوة فكالاولى فى انه لا يجب عليها للصلوة الباقية الا الوضوء
لكل صلوة واما تغيير الخرقة فلا يختلف بكون الغمس بعد الصبح او بعده وهو ظ ولو كانت صائمة
فهل يجب عليه الغسل ح للصوم لم يحضرنى الان تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب
غسل الاستحاضة مع الغمس الشامل للوسطى والكثيرة يشعر بالوجوب لكن لا نظير له مستند فان
مستند الحكم من الاخبار هو صحيحة على بن مهزيار كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا تدل الا على قضاء
الصوم بترك جميع الاغسال فيمن تغتسل لكل صلوتين ومع ان الوسطى على المشهور ليست كذلك لا غسل
عليها فى الصورة المذكورة للصلوة فالحكم بتوقف صومها على الغسل مما لا وجه له فتامل قوله وما يسيل يجب له جمع

لاخلاف

لاخلاف بين الاصحاب فى وجوب الاغسال الثلثة فى هذا القسم وانما الخلاف فى الوضوء فاقتصر جماعة منهم
على الاغسال الثلثة واثبت المفيد رة الوضوء للظهرين وكذا العشائين وكذا صلوة الليل والغداة كالاغسال
واوجب ابن ادريس مع الاغسال الثلثة الوضوء لكل صلوة كما ذكر هنا وتبعه عامة المتاخرين وقد بالغ
المحقق رة فى المعتبر فى انكار هذا القول والتشنيع على قائله فقال وظن غالط من المتاخرين انه يجب على
هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك من طائفتنا وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ
فى المبسوط والخلاف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن
بل ذلك مختص بالموضع الذى تقتصر فيه على الوضوء وظ الاخبار هنا وكذا فى المتوسطة الاقتصار على الاغسال
فالظ هنا هو القول الاول الا ان يثبت وجوب الوضوء مع كل غسل سوى الجنابة كما وقع فى بعض الاخبار وح
فالقول قول المفيد واما المتاخرون فليس لهم مستند صالح وذكر الش فى شرح الارشاد ان الاخبار الصحيحة
دلت على المشهور اى مذهب المتاخرين وهو اعلم بما قال والاحوط فى القسمين الاتيان بالاغسال الثلثة
مع الوضوء لكل صلوة والله تعالى يعلم قوله تغتسل ايضا للظهرين وهذا على سبيل الرخصة فيجوز التفريق مع
تعدد الغسل كما صرح به فى شرح الارشاد و قال بل ربما كان افضل و فى المنتهى جزم باستحبابه وانه ابلغ للتطهير
وتبعه شارح القواعد و فى المدارك قطع بالجواز وحكى من المنتهى جزمه باستحبابه ولو لم يكن الجواز اجماعيا
امكن المناقشة فيه بناء على ظ الروايات فتدبر قوله و تغير الخرقة فيهما الظ انه ايضا اجماعى كتغيير القطنة والا فانما
كانت مما لا يتم فيه الصلوة اشكل بوجوب تغييرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا فى القطنة فتذكر قوله وانما يجب الغسل
فى هذه الاحوال آه اعلم ان ههنا مسائل لا بد من تحقيق القول فيها لنظم بعد ذلك حقيقة ما ذكره الش سرة
ههنا الاولى انه اذا انقطع دم الاستحاضة فى غير وقت الصلوة بعد ما فعلت موجبه وقت الصلوة فما حكمه
فنقول نقل المص فى الذكرى عن الشيخ انه حكم بان انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر البراء ة
وقيده بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضة فى نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى
فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل الا انها فعلت موجبه وان
خرج بعدهما او فى اثنائهما دم ثم انقطع اما فى الاثناء او بعده فان كان انقطاع برء فالاقرب وجوب ما كان
يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف
قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره فى الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص
من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة
يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقى ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا هذا

كلامه وفيما ذكره تامل اذ كون دم الاستحاضة حدثا مطلقا لعدم الدليل على ايجابه الوضوء
او الغسل مطلقا بل في الاوقات المخصوصة والوقت الذي وجد فيه ههنا ليس منها وبعد
دخول الوقت انقطع الدم مع سقوط اعتباره شرعا بعد فعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء
واستباحة الصلوة فالاصل بقاؤها وعدم ايجابه لشيء اصلا ولو سلم كونه حدثا فلا نسلم الا
وجوب الوضوء لثبوته في الاستحاضة مطلقا بخلاف الغسل اذ لم يرد الا في مواضع مخصوصة الا
ترى عدم وجوبه في المتوسطة لغير الصبح وفي الكثيرة للصلوة الثانية مع الجمع ولعموم اية الوضوء
تخرج ما تخرج بدليل كالمتطهر غير الاستحاضة لخروجه بالاجماع فيبقى الباقي وبعدم ظهور
قائل بعدم ايجابه لشيء اصلا على ما ذكرنا من الاحتمال الاول وعدم انتهاض دليل على
وجوب غير الوضوء فيحكم بالوضوء حذرا من خرق الاجماع ومن ههنا ظهر انما نقل عن الشيخ
لا يجب ان يكون بناء على مذهب العامة كما حكم به المص واستحسنه الش في شرح الارشاد وحكم
بانه في غاية الوضوح وظ الاخبار الواردة في هذا الباب وجوب وظيفة كل حالة عند وجودها
في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مط كما يظهر بالتامل فيها لكن
صحيحة الصحاف من بينهما كما سيجيء ربما يشعر بوجوب الغسل بالسيلان في الجملة فيما بين الظهرين
والمغرب بعد ما صلت الظهرين وهو باطلاقه يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب ام لا فهي
مؤيدة لما رجحه الثانية انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة في وقت الصلوة فهل يستصحب حكمها
في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت من حالة الى اخرى ام لا بد في وقت كل صلوة
من اعتبار الدم فيه ولا ريب ان الظ اعتباره في وقت كل صلوة اما اذا انتقل من القلة الى الكثرة
فلنص الكثرة عليه ح فيثبت حكمها واما في العكس فلان الحالة السابقة لها ح هي الحالة اللاحقة
فيثبت لها حكمها بمقتضى الاخبار واما الحالة السابقة ففي انقطعت عنها فثبوت وظيفتها
بعد الانقطاع ما استمر الدم في الجملة يحتاج الى دليل ولا دليل يدل عليه الثالثة انه في الصورة الاخيرة
وهي الانتقال من الكثرة الى القلة او التوسط على المشهور هل يجب عليها بانقطاع الحالة السابقة
شيء مضافا الى حكم الحالة اللاحقة ام لا فنقول الظ على وفق ما ذكروا في مسئلة الانقطاع بالكلية
انه على راي الشيخ لا يجب عليها بالانقطاع للحالة السابقة الا الوضوء وتاتي به في ضمن الوظيفة اللاحقة فلا يجب
عليها بالانقطاع سوى الوظيفة اللاحقة واما على راي المص فالظ انه لا بد لها من غسل للدم الكثير
السابق اذا لم يقع الغسل بعده ثم تاتي بوظيفة القليلة اذا انتقلت الى القلة وكذا اذا انتقلت

الى التوسط

الى التوسط على المشهور في غير الصبح واما فيه فالغسل للصبح يكفي للوظيفتين جميعا وصحيحة الصحاف تشعر بما
ذهب اليه المص لان مفهومها الحكم بالغسل بتحقق الكثرة في الجملة فيما بين الظهرين والمغرب وهو يشمل ما اذا
انتقلت وقت المغرب منها الى حالة اخرى ايض واذ قد احطت خبرا بهذه الفروع فنقول عبارة الش
ربما اوهمت وظيفة الكثرة مطلقا مع وجود الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها
اذا لم تكن قد اغتسلت له بعده في الوقت السابق لكن هذا مما لا وجه له كما اشرنا اليه في المسئلة الثانية
فالصواب حمله على ثبوت غسل واحد فقط بذلك كما ذكرنا في المسئلة الثالثة لا مع الجمع بين الصلوتين
ولا مع غسل اخر لصلوتين اخريين بل يصدق عليه في الوقت الثاني انه قد اغتسلت له بعده فيخرج
بما شرطه والقرينة على ان مراده ذلك استشهاده بخبر الصحاف فانه لا يفهم منه الا ثبوت الغسل بكثرة الدم وان
كان قبل وقت العشائين ولا دلالة على ازيد من ذلك اصلا ولما ما نقله من القول باعتبار اوقات الصلوة
وحكمه بانه لا شاهد له ففيه ان ثبوت الحكم عند وجود الحالة وقت الحكم ظ الاخبار ومما لا اخلاف فيه واما ثبوته
مع وجودها قبل ذلك فيحتاج الى دليل وشاهد فالشاهد على الش لا على القايل فلا ينبغي التعريض الى هذا
القايل بنفي الشاهد له بل اذا كان خبر الصحاف شاهدا على ما ذكره ينبغي ان يجعل حجة على القايل هذا واما
ما نقله في الحاشية عن المص في الدروس والذكرى فبيانه انه رحمه الله قال في الدروس والاعتبار في كميته باوقات
الصلوة في ظاهر الصحاف وفي الذكرى نقلا ان الصحاف روى عن الصادق ع فلتغتسل وتصلي الظهرين ثم
لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينهما وبين المغرب فلتتوضأ لكل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحته وسال
وجب عليها الغسل وان طرحته ولم يسل فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه
صبيبا فعليها الغسل ثلثا ثم قال وهذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى محل الش وقبله المحقق الثاني
في شرح القواعد وبعده صاحب المدارك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا وانه لا يثبت عليها في صورة الانتقال
من الكثرة الى القلة سوى وظيفة القليلة فاوردوا عليه ان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل على خلافه وعلى ما فهموه
الامر كما ذكروه لكن يمكن حمل كلام المص على ما ذكرنا في المسئلة الثانية من ان الاعتبار بوقت كل صلوة بمعنى انه اذا
ثبت احدى الاحوال في وقت صلوة فيستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت الى حالة اخرى
وح فاشعار خبر الصحاف بما ذكر بل ظهوره كما عبر به في الدروس ظ فان قوله ع ما لم تطرح الكرسف اه ان
الحكم الاول ثابت ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف وسال الدم بعد ذلك انقطع انتقل
حكمها ووجب الغسل وانما لم يجعله صريحا لاحتمال ان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم تطرح الكرسف اي اذا
لم تطرح الكرسف واما اذا طرحت الكرسف وسال الدم فوجب عليها الغسل وح فلا يدل على انتقال

حكمه بل هو بيان الحكم كل صورة اذا وقعت بدلا عن الاخرى فتدبر والقرينة على ان مراده رة ما ذكرنا
هو ما نقلنا عنه في مسئلة الانقطاع حيث قال فان انقطع دم الاستحاضة انقطاع برء فالاجود وجوب
ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة لجريانه
بعينه في هذه الصورة فالظ انه ليس مراده نفي الغسل لانقطاع الحالة السابقة بل ما ذكرنا من عدم
بقاء الحالة السابقة مط ولا انتقال الى حكم الحالة اللاحقة ويؤيده ايض ما ذكرنا انه قال في موضع اخر بعد
مسئلة الانقطاع باسطر وقيل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرت
الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين الى اخر ما ذكره فالظ ان مراده
هنالك ايض هو ما اشار اليه ههنا من انتقال الحكم لا عدم الاعتبار بالدم السابق على الوقت
اصلا فتامل قوله اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده فلو اغتسلت له بعده انقطع عنها حكم الحالة
السابقة فلو تجدد بعده دم فله حكمه فلو كان قليلا فلا يجب له الا الوضوء واما ما كتبه سلطان
العلماء ههنا من قوله فلو اغتسلت بعد الدم لا يجب الغسل وان رات الدم بعد الغسل ففيه
ما فيه حيث اطلق الدم بل يجب تقييده بالقليل او بغير الكثير اذا الان في غير الصبح على المشهور فتامل
قوله في الحاشية على عدم اعتبارها صريحا دعوى الصريحة لا يخ عن شئ والاولى دعوى الظهور
فان قوله عم فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب ظ فيما ذكره لانه اعتبر عدم السيلان ما بين
الظهرين الى المغرب لا في وقت المغرب فقط ومفهومه انه اذا سال فيما بين الوقتين في الجملة فليس
الحكم الوضوء بل الغسل ودلالة المفهوم ليست صريحة على ان النسخ فيها مختلفة ففي بعضها بضمير
التثنية على ما نقلنا وح فالامر كما ذكرنا وفي بعضها بضمير التانيث وح فالظ ايض حمله على ان المراد
ما بين المراة وبين المغرب اى بين الوقت الذي فيه المراة مط وبين المغرب ويوافق النسخة الاولى
لكن يمكن حمله على ما بين المراة بعد دخول وقت المغرب وبين المغرب اى الصلوة وعلى هذا فلا
يدل على ما ذكره فالاولى الاكتفاء بدعوى الظهور فتدبر ثم ان رواية الصحاف هذه لما كانت من المشكلات فلا
باس ان ننقلها ههنا بتمامها ونشير الى ما نفهم ههنا وما فيها من الاشكال وان خرجنا بذلك
عما هو دابنا في هذه الحواشي من رعاية الاختصار وترك الاطناب مخافة الاسهاب وملالة الاصحاب
فنقول متن الرواية هكذا قال قلت لابي عبد الله عم ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع
بالصلوة قال فقال اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كان ترى
فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ

بالكرسف

بالكرسف وتصلي واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم او في الوقت من ذلك
الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع
الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع عنها الدم الا بعد ان تمضي الايام التي كانت
ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتشي ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان
كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة
ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل قال وان
طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم عنها فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا
امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث
مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال
وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها هذا تمام الرواية وهي من
الروايات التي تدل على حيض الحامل وقوله عم ليس من الرحم ولا من الطمث ظاهره بقرينة ما اطلق فيه
من الحكم ان المراد بنفي كونه من الرحم نفي كونه استحاضة اما بتخصيص ما من الرحم بالاستحاضة او بتعميمه بحيث
يشمل الحيض والاستحاضة جميعا فيكون نفي الطمث بعده نفيا للخاص بعد العام والمعنى على هذا ان
هذا الدم ليس باستحاضة ولا حيض وله حكم ثالث وهو انها تتوضأ له وتحتشي وتصلي مطلقا ولم
يذكر هذا الدم فيما رايناه من كلام الاصحاب والاولى ان يجعل نفي كونه من الرحم بمنزلة التعليل لنفي كونه
طمثا اشارة الى ان الطمث هو الذي من الرحم اى يقذفه الرحم بالطبع والاستحاضة ليس كذلك بل من علة فيكون
المراد الحكم بانه ليس بحيض بل استحاضة ويكون الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو في بعض اقسامه ولم يفصل فيه
تعويلا على ما فصل بعد ذلك وعلى التقديرين فالفرق بين مضي عشرين يوما وعدمه مما لم يظهر وجهه
ولا يبعد على الوجه الثاني ان يكون التاخير من العادة عشرين يوما مناطا بين الحمل والحكم بعدم
كونه حيضا بناء على عدم امكان حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هذا والشيخ ره
في النهاية عمل بمضمون الرواية وكانه حملها على الوجه الثاني فانه قال والحبلى اذا رات الدم في الايام التي
كانت تعتاد فيها الحيض فلتعمل ما تعمله الحائض فان تاخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم رأته
فان ذلك ليس بدم الحيض فلتعمل ما تعمله المستحاضة انتهى وقوله عم فلتغتسل ولتحتشي اه اى لتغتسل
من الحيض بعد مضي ايام العادة ولتعمل ما تعمله المستحاضة في ذلك اليوم او اليومين الذي لم ينقطع
فيه الدم وهذا مما يدل على عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب جماعة من المتاخرين فافهم ثم مفاد هذه الرواية

على ما افهم ان المستحاضة اذا لم يسل دمها مع الكرسف اذا تحملته فليس عليها الا الوضوء لكل صلوة
وليس عليها طرح الكرسف لكن ان اتفق طرحها له فان لم يسل الدم بعد الطرح ايضا فحكمها حكم الاولى
وان سال الدم بعد الطرح فعليها الغسل في اى وقت اتفق وان سال مع امساك الكرسف
فعليها الاغسال وهذا لا ينطبق على شئ من المذاهب المنقولة من الاصحاب في الاستحاضة فاستقامتها
بها على المذهب المشهور من تقسيم الاستحاضة الى الاقسام الثلثة واختلاف احكامها على ما ذكروه كما
ترى الا ان يق ان المتوسطة التى ذكروها وهى ما تجاوز الدم الكرسف ولم يسل عنه يلزم مهاجمه الدم
مع امساك الكرسف بحيث اذا اطرحت الكرسف سال ويحمل الرواية على وجوب الغسل على من كانت
بهذه الحيثية وان لم يطرح الكرسف بالفعل ويحمل الغسل على الغسل المخصوص الصبح بناء على كون ذلك
معلوما عندهم وح فينطبق على ما ذكروه ويمكن ايضا ان يحمل الغسل على الجنس في هذا الشق ايضا
ووجوب الاغسال الثلثة كما في الشق الاخير فينطبق على مذهب المحقق ره ومن وافقه من وجوب
الاغسال فيها على القليلة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف والتعسف مع ذلك فما يظهر منها
من عدم وجوب طرح الكرسف عند كل صلوة خلاف المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلوة
بل الاجماع عليه على ما نقله في المنتهى وبالجملة فتطبيق هذا الخبر على مذهب الاصحاب مشكل جدا
فكيف بالاستدلال به والله تعالى يعلم قوله فدم الولادة مأخوذ من النفس التى هى الولد لخروج الدم عقيبه
او معه او من النفس التى هى الدم او من تنفس الرحم بالدم يقال نفست المرأة على المعلوم والمجهول
وفتح الفاء فيهما ومن يطلق النفاس على الحيض ولم يستعمل ح الا على المعلوم والولد منفوس والمرأة
نفساء بضم النون وفتح الفاء والجمع نفاس ايضا بكسر النون مثل عشراء وعشار ولا ثالث لهما و
يجمع ايضا على نفساوات كذا في الذكرى وشرح الارشاد والظ انه نقل الى معنى الدم اصطلاح
الفقهاء والا فمعناه لغة على ما ذكره الهروى في الغريبين هو ولادة المرأة ثم ادخال الخارج معها
في النفاس هو بين الاصحاب لحصول المعنى المشتق منه فيه فيتناوله اطلاق النصوص ونقل عن السيد المرتضى
رض انه خصه بالخارج عقيب الولادة وكذا الشيخ في الجمل وره مما يمكن الاستدلال له بموثقة عمار
عن ابي عبد الله ع في المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلى
ما لم تلد وفيه انه لا يدل الا على نفي الاحكام قبل الولادة لا معها ايضا الا ترى انه يق لا يتحرك
المفتاح ما لم يتحرك اليد مع ان حركته مع حركتها فافهم قوله فان فرض العلم بكونها مبدأ نشوء
آدمى زاد انسان في الذكرى بقول اربع من القوابل [struck through] ولعل الش اسقطه بناء على انه

فرض العلم

فرض العلم لا وجه لاعتبار كونه بقول اربع من القوابل بل يكفى مط نعم يمكن الاعتبار بقول اربع
من القوابل ايضا وان لم يحصل به العلم ولعل المراد بالعلم في الذكرى هو العلم الذى كان حجة
شرعا وان لم يحصل اليقين ناشيا بالتقييد الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل ويؤيد ما ذكرنا
انه قال في الدروس ويكفى المضغة لا العلقة الا ان تشهد اربع نساء عدول بانها مبدأ الولد فاعتبر
شهادتهن من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط اليقين في المضغة واشترطه الش هنا تبعا للذكرى
ولعل بناء ما في الذكرى على ما ربما يحصل الاشتباه فيه ايضا فيحتاج الى ذلك ثم مع الاشتباه اذا كفى شهادة
الاربع في العلقة فلتكف في المضغة بطريق اولى فعلى ما حملنا كلام الذكرى من تعميم العلم في العلقة ينبغي
تعميم ما اشترطه من اليقين ايضا في المضغة فافهم ثم ان المحقق الثاني ره في شرح القواعد توقف في هذا الحكم
لانتفاء التسمية واعترض عليه في شرح الارشاد بانه لا وجه له بعد فرض العلم وفيه ان توقفه باعتبار عدم صدق
الولادة عرفا وان علم كونه علقة وانه مبدأ نشو آدمى اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم يصدق الولادة
فالتوقف في محله بل ربما امكن التوقف في صورة كونه مضغة ايضا للتوقف في صدق الولادة معه ايضا الا ان يثبت
اجماع فيه فتأمل قوله ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد المشهور بين الاصحاب ان مع تعدد الولد يكون
ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير وان زاد المجموع من اكثر النفاس لكن هل يكون
لكل نفاس على حدة ويتداخلان فيما اتفقا فيه او المجموع نفاس صرح جمع منهم كالش ره بالاول وظ كلام بعضهم
كالعلامة ره هو الثانى وهو مبنى على الغالب من عدم تراخى الثانى عن الاول بما زاد عن اكثر النفاس
او العادة والا وجب القطع بتعدد النفاس ويظهر فائدة الخلاف فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على الاول يحكم
بكونه طهرا مط وان لم يزد من وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع الاخير على اكثر النفاس وعلى الثانى يحكم عليه
بالنفاس لان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس كما في الحيض ولعل الاول اظهر وتردد المحقق ره
في المعتبر في كون الدم الخارج قبل ولادة الثانى نفاسا من حيث انها حامل ولا حيض ولا نفاس مع الحمل ثم
رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه وهو تنفس الرحم به بعد الولادة فيكون لها نفاسان هذا واما
اذا تعدد الجزء منفصلا فقد ساوى الش بينه وبين تعدد الولد وكان احتمال كون الجميع نفاسا
واحدا ههنا اظهر منه هناك بل يحتمل الحكم بكون ما زاد عن الاكثر او العادة بالنسبة
الى ما يخرج مع الجزء الاول استحاضة وان لم يزد عن ذلك بالنسبة الى جزء آخر ويحتمل ان يق ان الاعتبار
فيه بالجزء الذى يصدق معه الولادة عرفا دون الاجزاء الاخرى لكن يشكل فيما اذا انقطع بحيث لا يبقى
جزء كلا الا ان يعتبر خروج الجزء الذى يصدق به الولادة عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة

وان بقي بعض الاجزاء بعد وهذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسئلة
لما يتعرض له الاكثر ولم يظهر فيه نص ولا اجماع فكانه لا مانع فيهما من تجويز احتمال اخر لم يذكره
من يتعرض لها وقال المص في الذكرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس
على الاقرب ولو وضعت الباقي بعد العشرة امكن جعله نفاسا اخر كالتوامين وعلى هذا
لو تقطع تقطيرات تعدد النفاس ولم اقف على كلام سابق انتهى وظاهره ان ما خرجت من
المتفرقة في العشرة يجعل الجميع نفاسا واحدا وما خرج بعد العشرة احتمل فيه ان يكون له نفاس
آخر وقوله كالتوامين الظ بقرينة ما سبق منه في مسئلة التوامين انه تشبيه في الحكم
اى كما ان في التوامين لكل منهما نفاس على حدة وان كان الحكم فيهما مطلقا وذلك لانه قال
في مسئلة التوامين ذات التوامين فصاعدا يتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل نفاس
حكم نفسه وان تجاوز العشرة فالباقي طهر حسبما مر وقوله وان تجاوز العشرة اى كل واحد
لا المجموع اذ مع الحكم بتعدد النفاس لا وجه للحكم بكون الباقي طهرا بمجرد تجاوز المجموع ويمكن
ان يحمل كلامه ههنا على تعدد النفاس بتعدد الجزء الخارج مطلقا ويكون قوله ولو
وضعت الباقي بعد العشرة على سبيل المثال وفيه بعد لكن التشبيه بالتوامين ح يحمل
على ظاهره فتامل قوله عما يخرج قبل العلاقة وكانه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف
بين الخاصة ولا العامة ايضا ويدل عليه ايضا مضافا الى اصالة عدم سقوط العبادات
ما تقدم من رواية عمار فتذكر قوله الا مع امكان كونه حيضا هذا مبنى على القول بامكان
حيض الحامل المستبين كما هو الاصح عند المص والش لكن الشيخ في الخلاف ادعى اجماع
الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين
الحمل وهذا ابعد لا استبانة هذا ومن شرايط امكانه ح ان يتخلل بينه وبين النفاس
اقل الطهر كما هو راى المص واختاره الش وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا
فتذكر قوله فلا نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة فاوجب الغسل لمجرد خروج الولد
ومنهم من جعله صوتا اصغر قوله واكثره قدر العادة في الحيض اختلف الاصحاب في اكثر
فالمشهور بينهم ان اكثره عشرة ايام لكن منهم من اطلق ذلك كما فعله الشيخ في الخلاف والمبسوط
ومنهم من فصل وحكم بان المعتادة ترجع الى عادتها وفي غيرها اكثره عشرة كما ذكره المص هنا
ومنهم من اطلق ان اكثره ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد وابو الصلاح والصدوق

والسلام

والسلام وادعى المرتضى عليه الاجماع وذكر الشيخ في التهذيب انه قال الشيخ واكثر ايام النفاس ثمانية
عشر يوما فان رات الدم النفساء يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة
فلتعمل بما رسمنا للمستحاضة وتصلي وتصوم وقد جاءت الاخبار معتمدة خطى ان اقصى مدة النفاس هو عشرة ايام
وعليها اعمل لوضوحها عندي وقد وضع في النسخ علامة المتن على جميع ذلك وعلى هذا ففيه رجوع المفيد
من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة كما نقله عنه في المدارك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار
ابتداء كلام الشيخ الطوسي ره وعلى هذا فيكون مذهب المفيد ره هو الاول وهذا اظهر بحسب السياق ويرشد
اليه كلام المص في الذكرى حيث نقل هذه العبارة عن الشيخ في التهذيب وتبعه الش في شرح الارشاد
وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلا من الاحتمالين وما عندنا من نسخ المقنعة مختلفة ففي
بعضها كما نقله الشيخ بدون قوله وقد جاءت الاخبار الخ وفي بعضها معه وفي بعضها العبارة هكذا
واكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رات النفساء الدم يوم الحادي عشر من وضعها الحمل فليس ذلك
من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمناه في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب العلامة
في المختلف الى ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتداة تصبر ثمانية عشر يوما والظاهر ان ذكره المبتداة
على سبيل المثال وحكمه في غير ذات العادة مطلقا فيشمل المضطربة ايضا ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال في
كتاب المتمسك ايامها عند ال الرسول عليهم السلام ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع
دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين وان
كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت ولا يخفى ما في هذا الكلام
من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا ففي كثير منها الحكم برجوعها الى عادتها في الحيض كصحيحة
زرارة عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضة
وصحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع
الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت
ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت
بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كانت مضمرة في
التهذيب عند نقلها اولا لكن اسندها بعده بقليل اليهما ونسبها الى ابي جعفر ع وصحيحة يونس
بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول النفساء تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر
وتغتسل وتصلي وصحيحة يونس قال سالت ابا عبد الله ع عن امراة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت

مرة قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دمًا صبيبًا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال في التهذيب قوله تستظهر بعشرة ايام يعني الى عشرة ايام لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض انتهى او المراد تستظهر ببقية عشرة ايام وحسنة فضيل بن يسار وزرارة بابراهيم بن هاشم عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل عمل المستحاضة ورواية اخرى ايضا قريبة منها عن زرارة وفضيل عن احدهما عليهما السلام وموثقة زرارة عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ورواية مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن النفساء يغشيها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشيها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشيها ان احب قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام نفاسها مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قدمنا ان النفساء لا يجوز وطؤها ايام نفاسها ورواية عبد الرحمن بن اعين في الطائف قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعد لها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد تدعني اقوم خارجا منه واسجد فيه فقال قد امر بذا رسول الله ص قال وانقطع الدم عن المرأة و رأت الطهر وامر علي عليه السلام بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر فما فعلت صاحبكم قلت ما ادري وقد اورد الشيخ في التهذيب في عداد تلك الروايات صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن موسى ع عن امرأة نفست وبقيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رأت دما او صفرة فقال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمل جوابه ع على انه جواب بيان مال مطلق المستحاضة من اول الامر من غير التفات الى خصوص ما سأله السائل وح يكون دلالته على الرجوع الى عادتها في الحيض مثل الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في خصوص ما سأله السائل وح انه ان كان الدم الذي رأته اخيرا صفرة فلا تمسك عن الصلوة اذ هو استحاضة وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل عمل المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة له على ما هو المراد ههنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه على القول بتقديم التميز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما على ما هو المشهور من تقديم العادة فعلى تقدير كون صفرة تمسك

عن الصلوة

عن الصلوة في ايام العادة وتعمل عمل المستحاضة في غيرها هذا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثماني عشرة ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية اخرى ايضا بسند بن موثق وحسن عن محمد بن مسلم عنه ع وقال في الفقيه وقد روي انه صار حد قعود النفساء عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة ايام فجعل الله عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفي رواية ابن سنان وحكم في الذكرى بصحتها وكانه لقرينة عنده على انه عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد رويناه عن ابن سنان ما ينافي هذا الخبر وان ايام النفاس ليس مثل ايام الحيض فتعارض الخبران وما نقل عن ابن سنان رواية بهذا المضمون قبله ولا بعده فلعل مراده انه وصل الينا عن ابن سنان رواية بهذا المضمون ولم ينقلها ولا يخلو عن بعد والظاهر انه كانت عنده رواية عنه ما نقلها فسهى وظن انه نقلها وقد وردت روايات اخرى بعقود ما ازيد من ذلك كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين اربعين يوما الى الخمسين وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع انها تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت ان شاء الله ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين يوما ورواية محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى عادتها فيما مضى من اولادها فان لم تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين هذا ما اوردت في هذا الباب من نظر فيها علم ان القول برجوع المعتادة الى عادتها قوي متين لتظافر اخبارها واما غيرها فلا يبعد القول فيها بالعشرة كما اختاره المص اقتصارا في ترك العبادات على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف فيها ولان ظ الحكم بالرجوع الى العادة ان لا يزيد النفاس على اقصى العادات التي هي العشرة فيمكن ان يقرن بقعود النفساء بقدر حيضها مط سواء كان تحيضها بالعادة او بالرجوع الى الاهل او الاقران او بالروايات فان قدر حيضها في الصحيحة الثانية لزرارة وكذا ايامها وايام حيضها او قرئها او اقرائها في الروايات الاخرى لا يبعد شمولها للجميع لكن لا يظهر قايل به من الاصحاب ويحتمل القول بثمانية عشر كما اختاره في المختلف عملا باضدادها وجمعا بينها وبين الاخبار الاولة بحملها على غير المعتادة واما القول بالعشرة مط فهو ضعيف لمنافاتها للاخبار المستفيضة وفي التهذيب

وان ادعى عليه الاجماع حيث قال بعد ما نقلنا عنه من قوله لوضوحها عندي المعتمد في هذا انه
قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلوة والصيام قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء عليها النفاس يجب
ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت المرأة الدم من
وما زاد على ذلك مختلف فيه فينبغي ان لا نصير اليه الا بما نقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة
لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر او خبر خرج عن سبب للتقية لكن قال بعد ذلك
متصلا به ويدل على ما ذكرناه من ان اقصى ايام النفاس عشرة ايام ما ورد روايات زرارة ويونس
وعبد الرحمن بن الحجاج ومالك بن اعين التي نقلناها وظاهر انه لا دلالة فيها على الاخذ بالعشرة
مطلقا لصراحتها في رجوع المعتادة الى عادتها فالظاهر ان حكمه بكون اقصاها عشرة باعتبار ان اقصى
عادة الحيض عشرة او في غير المعتادة لان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس عشرة مطلقا وعلى هذا فيجب حمل
ما نقله من الاجماع ايضا على ما يوافق ما ذكره الا ان يقال ان الاخذ بالعشرة مع ايام الاستظهار
كما اشير اليها في بعض تلك الاخبار لكن الظاهر ايضا القول بجواز الاستظهار الى عشرة لا وجوبه كما يظهر
بالتامل فيما اوردناه من الاخبار واما ما اشير اليه من الاخبار المعتمدة في ان اقصى مدة النفاس
عشرة ايام فقد عرفت ان كونه من كلام المفيد ره غير ظاهر وعلى تقدير كونه من كلام الشيخ فالظاهر كما يشهد
به سياق كلامه انها هي الاخبار التي نقلها ولا دلالة فيها على اطلاق القول بالعشرة وعلى تقدير ان
يكون كلام المفيد ايضا فالظاهر انها هي الاخبار التي نقلها الشيخ لبعد عدم اطلاع الشيخ على مثلها
من الاخبار المعتمدة او اطلاعه عليها والاعراض عن نقلها والتعرض لايراد ما اورده من الاخبار
وعلى تقدير وجود اخبار مطلقة في ذلك فينبغي حملها على احد ما ذكر من الوجهين في توجيه كلام الشيخ
جمعا بينها وبين الاخبار المستفيضة التي نقلناها هاهنا وبما نقلنا ظهر حجة من اطلق القول بالثمانية
عشر وانها ما نقلنا من الروايات على وفقه وكذا القول بالاحد والعشرين فان متمسكه ايضا هو روايات الثمانية
عشر مع تجويز الاستظهار الى ثلثة ايام على ما فصلنا ورواية التسعة عشر ايضا يصلح حجة له مع الاستظهار
يومين وفي المعتبر بعد ما نقل كلام ابن ابي عقيل قال وقد روى ذلك البزنطي عن جميل عن زرارة ومحمد
بن مسلم عن ابي جعفر ع ثم قال في اخر البحث واما ما ذكره ابن ابي عقيل فانه متروك والرواية نادرة
وبما نقلنا ظهر ايضا ضعف القولين لنا فانهما للاخبار المستفيضة نعم يمكن الجمع بين الاخبار بحمل اخبار
الثمانية عشر او السبعة عشر او التسعة عشر على غير المعتادة مخيرا بينها او بجواز الاستظهار بعد
ايام العادة الى الثمانية عشر او ما فيها وعلى هذا لا يجب تأويل قوله ع في رواية يونس ثم تستظهر بعشرة ايام

الى ما نقلنا

الى ما نقلنا عن الشيخ او ما ذكرنا بل يمكن حمله على ظاهره كما لا يخفى وقد جمع بعض المحققين بين الاخبار
بحمل الاخبار الاولة على ما اذا كان الدم بعد العادة بصفة دم الاستحاضة والاخبار الاخرى على ما اذا كان
بصفة الحيض الى السبعة عشر او الثمانية عشر او غيرها مما ورد في الاخبار الا اذا كان بعضها مخالفا للاجماع
فيطرح ذلك ويجمع بين الباقية بهذا الوجه وايده بما ورد في الاخبار في وصف دم الحيض والاستحاضة فانا يده
التعريف معرفة المعرف ليترتب عليه احكامه وبما في صحيحة علي بن يقطين تدع الصلوة ما دامت ترى دما
عبيطا الى ثلثين يوما الخ وبما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وبقيت ثلثين ليلة وبما في صحيحة محمد بن
مسلم اذا لم ينقطع عنها الدم قال ويؤيده ايضا وجود الدم فوق العشرة على ما رأيناه في كثير من رأيناه من
النسا بتلك الصفة ولزوم الضيق والحرج بتكليف عمل الاستحاضة كل يوم الى زمان الانقطاع ولا يخفى بعده وضعف
ما ذكره من وجوه التأييد واما الاخبار الواردة بالثلثين او ما فوقه فلا يظهر قائل بها من الاصحاب فليحمل
على التقية لو وافقت مذاهب العامة كما قال في المعتبر والاخبار التي رويت في قعودها اربعين يوما فما زاد
الى ان تطهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتى بها الا اهل الخلاف انتهى واما حمل روايات الثمانية عشر واخيتها ايضا
على التقية كما احتمله في التهذيب فلا يخلو عن اشكال لعدم ظهور قائل بها من العامة ايضا فان المعروف من اقوالهم
هو القول بالاربعين كما هو مذهب ابي حنيفة والثوري واسحق واحدى الروايتين عن احمد والستين كما هو
مذهب الشافعي ومالك وعطا والشعبي وابي ثور وداود واحدى الروايتين عن احمد ونقل ايضا عن مالك
انه قال اكثره سبعون يوما وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري انه قال خمسون يوما الا ان يوجه الحمل
على التقية فيها بانهم عليهم السلام لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثره عشرة تقية لكنهم لم يحكموا ايضا
بما يوافق احد اقوالهم وانما حكموا بالثمانية عشرة لشهرة حديث اسماء بنت عميس بينهم ايضا فيمكن التمسك
به عند معارضتهم ولا يمكنهم انكاره بخلاف العشرة اذ لا يمكن الاتيان بمستند له مقبول عندهم او يقال
انهم عرفوا مذهب الحق وقولهم بان اكثره عشرة فمتى سمعوا من احد ذلك حكموا برفضه بخلاف ما اذا
قال ما زاد عليه فانهم لا يحكمون ح برفضه ولم يتعرضوا له لتجويزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقته لخبر
اسماء فتدبر وقد اجاب ايضا في التهذيب عن التمسك بصحيحة محمد بن مسلم المتضمنة لحديث اسماء بان قوله ع
ان اسماء بنت عميس الخ لا يدل على ان ايام النفاس ثماني عشرة وانما يدل على انه امرها بعد الثماني عشرة بالاغتسال
لو كان فيه حجة لو قال ان ايام النفاس ثماني عشرة يوما وليس هذا في الخبر ورواية بروعة عن علي بن ابراهيم عن ابيه قال
سألت امرأة ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ع ولم افتوك بثمانية عشر
يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ع ان اسماء

سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة
وبروايتين اخريين ايضا احديهما صحيحة والاخرى بسند بن موثق وحسن تدلان على ان سؤال اسماء انما
كان حين اتت عليها ثماني عشر يوما ولا يخفى ان الجواب عن التمسك بحديث اسماء بهذا الوجه متجه لكن حمل
رواية محمد بن مسلم عليه بعيد جدا فان ذكر هذا الحديث في جواب السائل عن قدر قعود النفساء في انه بيان لها مع
اضافة قوله عليه السلام بعد ولا بأس ان تستظهر بيوم او يومين ثم بعد حمل الروايتين على التقية يمكن ان يقال انه عليه السلام
لم يحكم له بالقعود ثماني عشر بل اعرض عنه واكتفى بما اوهم انه جوابه مع انه ليس كذلك وقوله عليه السلام ولا بأس ان تستظهر اه
لم يرد به ظاهره من الاستظهار بعد الثماني عشر بل بعد ما هو حكمها في الواقع من القعود بقدر العادة وكل ذلك
للتقية والله تعالى يعلم قوله على تقدير تجاوز العشرة هكذا قيده المصنف في الدروس والنصوص على ما نقلنا خالية
عن التقييد صريحا لكن يمكن استفادته منها فان المستفاد منها كون حكم النفساء حكم الحيض كما صرح به في الصحيحة الثانية
لزرارة بقوله قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء وفي الحيض اذا لم يتجاوز العشرة يحكم بكون الجميع حيضا ان
تجاوز العادة فليكن النفاس ايضا كذلك فتدبر قوله في ايام العادة وفي مجموع العشرة وكذا فيما زاد على
العادة اذا لم يتجاوز العشرة فمعتادة السبعة اذا رأت في مجموع السبعة او في طرفيها فالجميع نفاس اما
لو رأت في التاسع خاصة او فيه وفي يوم من الوسط فالنفاس انما هو في وقت الدم او ما بين الدمين
فافهم قوله وحكمها كالحائض لا نظر فيه خلاف بين الاصحاب بل قال في المعتبر انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه
خلافا وهو يكفي حجة قوله والاكثر للخلاف في الكثرة بخلاف الحيض قوله لسبق دلالة النفساء بالحمل اي دلالة
النفاس على البلوغ مسبوقة بدلالة الحمل قال في شرح الارشاد وهذا الوجه ذكره المصنف في النهاية وتبعه
عليه في الذكرى وفيه نظر لان دلالة الحمل عليه لا تمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع دلالات كثيرة فان
هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية فلا تمنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا لا يوجد الا بعد سبق البلوغ
بغيره انتهى وفيه تأمل اذ ليس مرادهم انه لا دلالة للنفاس على البلوغ بل ان دلالته غير مفيدة لاستفادة
البلوغ من الحمل قبله فدلالته لا تفيد اصلا بخلاف الحيض اذ قد لا يعلم البلوغ الا به وان سبق بغيره
وهو ظ قوله وانقضاء العدة بالحيض دون النفاس لان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل لا بالاقراء
فلا اثر للنفاس فيه والتقييد بالغالب للاشارة الى انه يمكن احيانا فرض انقضائها بالنفاس ايضا كما لو طلقت الحامل
من الزنا وحملت منه بعد الطلاق ورأت قرئين في زمان الحمل بناء على امكان حيض الحامل فيحسب النفاس
بعدهما قرءا اخر وتنقضي العدة بظهوره او انقطاعه على القولين في الاقراء فح انقضاء العدة بالاقراء لا بوضع
الحمل لان انقضاء العدة بوضع الحمل انما هو اذا كان الحمل ممن له العدة او يحتمل كونه منه كولد الملاعن عنها

كما صرح

كما صرح به في القواعد فاذا علم انتفائه منه كان مضى من وطئه ازيد من اقصى الحمل فلا اثر لوضع الحمل في انقضاء
عدته وكذا اذا فرض انها رأت قرئين بعد الطلاق ثم حملت من زنا فيحسب النفاس ح قرءا اخر وتنقضي العدة
به وكذا لو كان حملها في هذه الصورة من الشبهة لكن بشرط ان يتأخر الدم عن الولادة ولو بلحظة حتى
يكون بعد انقضاء عدة الشبهة واما في الصورة الاولى فلو كان الحمل من الشبهة فلا يحتسب القرآن في زمن الحمل من
العدة لان زمن الحمل لعدة الشبهة سواء كان وطئها متقدما على الطلاق او متأخرا عنه وانما يجب ابتداء عدة الطلاق
او تتميمها بعدها بخلاف الزنا فانه لا عدة له فافهم واما ما ذكره سلطان العلماء من الوجهين للتقييد بالغالب ففيه تكلف
اذ الظاهر من انقضاء العدة بالنفاس نادرا الذي يفهم من التقييد بالغالب هو ان يتم العدة به لا ان يحتسب في العدة
كما هو مقتضى ما ذكره من الوجهين فتدبر قوله ورجوع الحائض الى عادتها اه بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادتها
في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه قال في شرح الارشاد الاعلى رواية شاذة واشار به الى موثقة ابي بصير عن ابي
عبد الله عليه السلام قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي
ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها
واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة وتحتشي وتغتسل وكذا لا ترجع الى عادة نسائها في الحيض ولا الى الروايات
على ما هو المعروف بين الاصحاب لكن قد ذكرنا سابقا احتمال الرجوع الى حيضها وان رجعت في الحيض اليها بناء على ظاهر
بعض الروايات فتذكر قوله ويختص النفاس بعدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين واما بينه وبين الحيض فالمشهور
اشتراطه وقيل بعدم اشتراطه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قوله ويجب الوضوء مع غسلهن اتفق الاصحاب كما نقله
في التهذيب والمنتهى على عدم وجوب الوضوء في غسل الجنابة ويدل عليه الاخبار المتظافرة ايضا واما سائر الاغسال الواجبة
والمندوبة غير غسل الميت لانه سيفصل القول فيه على حدة انشاء الله تعالى فالمشهور بينهم وجوبه فيها وكلامهم ذو
وجهين وجوبه لتحقق غاية الغسل ووجوبه للعبادة المشروطة به كالصلوة والطواف ومقتضى بعض ادلتهم هو الثاني
والمصرح في الذكرى احتمال الوجهين وظ كلام صاحب المدارك حمله على الوجه الثاني ولا يخفى انه على الاول يجب الوضوء
في الاغسال المندوبة على المعنى الشرطي وذهب السيد المرتضى الى عدم وجوبه في شيء منها ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايضا
وقواه جمع من محققي المتأخرين احتج الاولون بعموم الاية الشريفة فانه شامل لمن اغتسل وغيره خرج منه من اغتسل
للجنابة بالنص والاجماع فيبقى الباقي تحت العموم ومثله القول في الروايات المطلقة في وجوب الوضوء للصلوة ونحوها وهذا
هو الدليل الذي اشرنا الى انه يقتضي حمل كلامهم على الوجه الاخير ولا يخفى وجهه وبصحيحة ابن ابي عمير عن رجل
عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وبصحيحة ابن ابي عمير عن حماد بن عثمن او غيره
عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وفي المختلف والذكرى عد هذه الرواية من الحسن ولا وجه له

واما ما اورده صاحب المدارك على المختلف من ان الموجود في التهذيب رواية ابن ابي عمير بطريقين
احدهما عن رجل والاخر عن حماد بن عثمن او غيره فهي بالحقيقة رواية واحدة مرسلة فلا ينبغي عدها روايتين
ولا جعل الثاني من الحسن فلا يخفى ما فيه لاختلاف المتن ايضا نعم ربما كان فيهما احتمال ان تكون واحدة ويكون
الاختلاف من تغيير احد الراويين لكن بمجرد ذلك لا يمكن الحكم بكونهما واحدة مع ان الشيخ اورد هما روايتين
فتفطن ورواية علي بن يقطين عن ابي الحسن الاول ع قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل
وبانه قبل الغسل ممنوع عن الدخول في الصلوة وكذا بعده عملا بالاستصحاب وهذا ايضا مثل الدليل الاول يقتضي الوجوب
الاخير ويمكن الجواب عن التمسك بالاية الكريمة بمنع العموم لان كلمة اذا ليست من ادات العموم بل للاهمال ولو سلم
فلتخصص بما ستنقله من الروايات في حجة القول الاخر ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار المطلقة ايضا
واما الروايتان عن ابن ابي عمير فمع ما فيهما من الارسال وان كان من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من
من قبول مراسيله قد نوقش فيه في محله يمكن حملهما على الاستحباب لعدم ظهورهما في الوجوب على ان
الرواية الاولى لا بد من حملها على الاستحباب على راي كثير منهم ايضا للحكم فيها بقبلية الوضوء مع انهم
جوزوا تقديم الوضوء وتاخيره لو لم يكن ذلك اجماعا منهم كما ستنقله عن ابن ادريس الا ان يحملوها
على الوجوب التخييري ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها يحتمل الحمل على الاستحباب
جمعا مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا يفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لا يقال قد ورد الامر
بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة ايضا كحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع قال سالته قلت كيف اصنع
اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وحسنة محمد بن ميسر قال سالت
ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف
به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين
من حرج ولا اقل من حمله على الاستحباب مع انه على ما ذكرت من حمل الروايات على الاستحباب يقتضي
روايتي ابن ابي عمير نفي استحباب الوضوء في غسل الجنابة فكيف يجمع بينهما لانا نقول يمكن حمل
الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظاهر من بعض الروايات انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء
في غسل الجنابة كما هو احد قولي الشافعي وروي عن احمد وداود وابي ثور ايضا ويؤيده اشتهار القول
بعدم الاستحباب بين الاصحاب فانه لم يقل به الا الشيخ في التهذيب لمكان هاتين الروايتين وايضا يجوز
ان يكون للاستحباب مراتب بعضها اكد من بعض ويكون استحباب الوضوء في غير غسل الجنابة
اكد منه فيه وبهذا يجمع ايضا بين هذه الروايات وبين ما ذكر في الكافي انه روي انه ليس شيء

من الغسل وضوء

من الغسل وضوء الا غسل يوم الجمعة فان قبله وضوء بل يمكن ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله اكد
من الجميع ثم في سائر الاغسال غير الجنابة ثم في غسل الجنابة على ان الظاهر ان التوضأ في الرواية الاخيرة ليس بالمعنى الشرعي
كما يشعر به السياق فافهم واما الحجة الاخيرة فيجاب عنها بان منعه من الدخول في الصلوة قبل الغسل اما بالاجماع
او بالاية والروايات فان كان بالاجماع فلا تم انه اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص او حال خاص يستصحب
ذلك الحكم في وقت اخر او حال اخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل وان كان بالاية والروايات باعتبار عمومها فيرجع
الى الدليل السابق ويستدرك اخذ الاستصحاب وقد ذكر الجواب عنه هذا ثم لو كان مرادهم هو الاول من الوجهين المذكورين
فيرد على التمسك بالروايات انه يجوز ان يكون الوضوء فيها هو الوضوء للعبادة المشروطة به لا لتحقق غاية الاغسال وعدم
تماميتها بدونها مع اطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييد بالوضوء وظهور عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظاهر
صدق الامتثال بمجرد الغسل الا ان يقال ان الحكم بتقديمه على الغسل وجوبا او استحبابا مما يشعر بكونه لصحة الغسل اذ لو
كان للعبادة المشروطة فلا يظهر وجه لذلك التقديم سيما في الاغسال المندوبة وخصوصا اذا وقعت خارج الوقت ويؤيده
ايضا وروده في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء انشاء الله تعالى حجة القول الاخر الاصل وصحيحة محمد بن مسلم في التهذيب
عن ابي جعفر ع قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وفي الكافي ايضا وروي اي وضوء اطهر من الغسل
وجعل اللام للعهد الخارجي اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه اشهر الاغسال مع انه لا يخلو عن بعد يابى عنه ما ذكر
من التعليل فانه ظاهر في العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال ويؤكد ذلك
ورود هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره ايضا كما ستنقله وابعد منه جعله للعهد الذهني وجعل تحققه في ضمن
غسل الجنابة لخروج الكلام عن الفائدة المعتد بها وقد يجاب بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل
وان احتاج اليه لاجل الصلوة مثلا وانت خبير بان لفظة يجزي عنه وكذا التعليل فيه تدبر وصحيحة حكم بن
حكيم قال سالت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال افض وساق الحديث الى ان قال قلت ان الناس يقولون
يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ والسؤال وان اختص
بغسل الجنابة لكن الجواب عام وخصوص السؤال لا يوجب تخصيص الجواب والكلام فيه ايضا مثل ما في سابقه
وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل من جنابته او يوم جمعة او يوم عيد هل
عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت
من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل وقد يجاب عنه ايضا بالحمل على عدم الوضوء
لتحقق الغسل ولا يخفى بعده سيما مع انضمام هذه الاغسال بغسل الجنابة والتسوية بينها في الحكم مع انه يجزي
عن الوضوء للصلوة اجماعا ورواية ابراهيم بن محمد ان محمد بن عبد الرحمن الهمداني كتب الى ابي الحسن الثالث ع يسأله

عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء
للصلوة فلا يجري فيه الجواب المذكور الا ان يحمل الوضوء للصلوة على معنى الوضوء الشرعي ويكون الغرض من التقييد
تعيين معنى الوضوء وح فيجري فيه ايضا التاويل المذكور ويصير ابعد فتدبر ورواية حماد بن عثمن عن رجل
عن ابي عبد الله ع في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله ع اي وضوء اطهر
من الغسل وقد يجاب عنه ايضا بالجواب المذكور سابقا والجواب الجواب وحمل الشيخ في التهذيب الروايات الثلثة
الاخيرة على ما اذا اجتمعت هذه الاغسال مع غسل الجنابة فانه يسقط الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال
او شيء منها عن غسل الجنابة فان الوضوء واجب قبلها ولا يخفى بعده بل فساده ويشهد لهذا القول
ايضا ما روي من الاخبار المتظافرة ان غسل الجنابة والحيض واحد وانه اذا حاضت المراة وهي جنب
اجزاها غسل واحد وما في معناهما وسائر ايضا من الروايات في باب حكم الحائض والمستحاضة والنفساء
من الامر بالغسل لتلك الصلوة بدون تعرض للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء في بعضها ويؤيده ايضا
ما يدل من الروايات على ان غسل الحائض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلق بادلة الطرفين وقد ظهر به قوة
القول الثاني وظهوره لكن الشهرة مع القول الاول بل قال في الذكرى ويكاد يكون اجماعا فلا يترك
الاحتياط والله تعالى يعلم قوله متفق ما عليها ومتاخريها هذا هو المشهور بين الاصحاب بل يستفاد من كلام ابن
ادريس اتفاق القائلين بوجوب ضم الوضوء عليه حيث قال وقد يوجد في بعض كتب اصحابنا في كيفية غسل
الحائض مثل كيفية غسل الجنب ويزيد بوجوب تقديم الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قائله بل اراده
على غسل الجنابة انه لا تستبيح الحائض اذا طهرت بغسل حيضها وبمجرده الصلوة كما يستبيح الجنب سواء قدمت
الوضوء او اخرت فاما ان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح بلا خلاف انتهى وظ انه لا فرق في هذا المعنى
بين غسل الحيض وساير الاغسال الواجبة والمندوبة لكن ظ كلام الشيخ في التهذيب وجوب تقديم الوضوء
لما نقلنا عنه انفا ولقوله في موضع اخر واما ساير الاغسال فيجب تقديم الطهارة عليها وقال في المبسوط
في بحث الحائض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء ويلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة
على الاظهر من الروايات فان لم تتوضا قبله فلا بد منه بعده وفي اصحابنا من قال يجزيه الغسل والاول احوط هذا
يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده باللزوم بقرينة ما بعده هو التاكد لا الاستحباب وعلى هذا يمكن حمل الوجوب
في كلامه في التهذيب ايضا عليه وثانيهما ان يرى وجوب التقديم لكن يرى انها اذا اخلت به فاغتسلت بدون
تقديم الوضوء لا بد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا حاجة الى اعادة الغسل مع تقديم الوضوء هذا ولا ريب
في كون التقديم افضل بل احوط اما اولى فللرواية الاولى المتقدمة عن ابن ابي عمير واما ثانيا فلصحيحة سليمان بن

خالد عن ابي

خالد عن ابي جعفر ع قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الوضوء
بعد الغسل بدعة ويمكن حمل الخبرين على غسل الجنابة ويكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة القائلين بالوضوء
فيه لعلهم قالوا به بعد الغسل والشيخ في التهذيب لما قال باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار
ما تقدم من رواية ابي بكر الحضرمي حمل هاتين الروايتين اولى على غسل الجنابة واولهما بانه اذا اعتقد
ان الغسل لا يجزيه يكون مبدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين بما عدا غسل الجنابة وقال الان من
في هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيما قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبدعا وكانه لم يرد بالمسنون المستحب
بل الذي ثبت عليه سنة النبي ص فيكون مذهبه وجوب التقديم كما هو ظ ما نقلنا عنه من العبارة
او اراد بالمبدع ما يشمل الاتي بالمرجوح ثم لا يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايضا او على ما يعمه يجري
ما ذكره من الوجه الثاني لان ما ورد بالوضوء فيه ايضا ورد قبله فيمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما
مرسلة محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان تخص بغسل الجنابة
ويحمل ما ورد بالوضوء فيه على التقية كما ذكرنا سابقا وفي التهذيب انه خبر مرسل لم يسنده الى امام ولو صح
لكان معناه انه اذا اعتقد انه فرض قبل الغسل فيكون مبدعا فاما اذا توضا ندبا او استحبابا
فليس بمبدع ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او تبديله بمع اذ في الرواية ذكر البعد ايضا
وحكم بالبدعة على كل حال منهما فلا بد من التاويل فيهما الا ان يكون اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه
يمكن ابقاء الحكم بكون البعد بدعة على ظاهره وانما وجب التاويل في القبل فافهم والاظهر ان يحمل الرواية
على غير غسل الجنابة او على ما يعمه ويجعل قوله قبل الغسل خبر المبتدا وبعده بدعة كلاما مستانفا فيطابق
الروايتين السابقتين فتامل واعلم ان القول بوجوب تقديم الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلوة
بعيد لانه اذا كان للصلوة ولا مدخل له في الغسل اصلا فلا وجه ظ لوجوب تقديمه على الغسل خصوصا في الاغسال
المندوبة وفيما اذا وقع خارج الوقت والله تعالى يعلم قوله ويتخير فيه بين نية الاستباحة والرفع
مطلقا اي سواء قدم او اخر خلافا لابن ادريس حيث منع ان ينوي فيه الرفع في الحالتين وعين لها
نية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق وان تاخر
فقد زال وظهور ضعفه يغني عن رده كذا في شرح القواعد واعلم ان على القول بوجوب الوضوء مع هذه
الاغسال فهل هناك حدث واحد لا يرتفع الا بهما او حدثان اكبر واصغر وح فهل الوضوء ينصرف
الى الاصغر والغسل الى الاكبر او يشتركان في رفع الحدثين ولا يرتفع شيء منهما الا بهما احتمالات والظ على
ما هو المشهور من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو الاحتمال الثلث

وعلى القول بان يكون لتحقق غاية هو احد الاحتمالين الاخيرين كما يظهر بالتامل وفي شرح القواعد بنى الكلام
على تحقق الحدثين وذكر ما اوردناه من الاحتمالين ونقل عن الذكرى انه استبعد الاحتمال الاول ورجح
التشريك واورد عليه انه لا ريب في ضعف القول بالتشريك والا لكان موجب الطهارة الصغرى موجبا للكبرى
وهو باطل اجماعا ولم يحل الصوم واللبث في المسجد والوطي للحائض قبل الغسل على القول بحرمة الوطي قبله
ولعل مراده انه اذا لم يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء ولا بد في رفعه من الغسل ايض كما هو مقتضى القول بالتشريك
فيلزم ان يكون كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايض اذ مع ايجاب الصغرى يتحقق الحدث
الاصغر والمفروض انه لا يرتفع بالصغرى فقط فلا بد في رفعه من الكبرى ايض فيكون موجبا للكبرى
ايضا وفيه ان القول بالتشريك انما هو في الحدث الاصغر الجامع للاكبر الحاصل بحصوله على القول بتحقق
الحدثين فيه ولا يلزم من القول بالتشريك فيه وعدم رفعه الا بهما ان يكون الحدث الاصغر مطلقا كذلك
حتى يلزم ما ذكره واما ما اورده ثانيا فكان في عبارته سهوا والصواب ان يقال قوله قبل الغسل بعد الغسل
اى بعد الغسل وقبل الوضوء ويرد عليه بعد الاصلاح ان على القول بعدم تحقق غاية الغسل الا بالوضوء
يلتزم ما ذكره من عدم حل الصوم وغيره للحائض قبل الوضوء نعم على القول بان الوضوء لفعل مشروط به
لا يمكن التزام ذلك وقد عرفت ان القول بالتشريك انما يتوجه على القول الاول فتامل ثم على الاحتمالات
فضعف ما ذكره ابن ادريس ظ اما على الثاني فلان للاحداث رافعا يمكن ان ينوي فيه رفع حدثه بر فلا
اشكال واما على الاولين فلان كل منهما علة ناقصة لرفع الحدث الواحد او الحدثين فالمطلوب كل منهما نية
الرفع في الجملة لا الى الرفع بالكلية لعدم صحته في شيء منهما على الاحتمالين اللهم الا في المتاخر منهما ولو نوت
الاستباحة فعلى الوجوه يلزم ايض ان يقصد بكل منهما الاستباحة في الجملة اذ الاستباحة التامة لا يحصل
الا بهما او تنوي في المتقدم الاستباحة في الجملة وفي المتاخر الاستباحة التامة وعلى التقادير تخصيص
نية الرفع بالغسل والاستباحة بالوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا وجه له فتفطن قوله اذا وقع بعد الانقطاع
واما اذا وقع قبل انقطاع الدم كما في المستحاضة والحائض والنفساء اذا استمر بهما الدم وحكم عليهما بالاستحاضة
فلا تنوي الرفع لبقاء الحدث فتتعين الاستباحة وقد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق في هذا المقام فتذكر
وقبل التطهير ولو كان كافرا لا يقبل التطهير احتمل في المنتهى عدم وجوب الغسل بمسه لان قولهم قبل تطهيره بالغسل
انما يتحقق في ميت يقبل التطهير وجعل الاقرب وجوبه لان الكافر في حياته نجس وبالموت لا يزول عنه
ذلك الحكم وفيه تامل اذ بعد تسليم بقاء نجاسته بعد الموت لا يفيد ذلك في الحكم بوجوب الغسل بمسه بل انما
يفيد غسل العضو اللامس نعم ما جعله اقرب اقرب كما اختاره المص في الذكرى للاخبار العامة بوجوب الغسل

بمس الميت

بمس الميت بعد ما برد او مس الانسان وقد برد وقولهم قبل تطهيره لا يصلح للتخصيص لصدق القبلية
فيما لا تطهير فيه ايض اذ لا ريب في وجوب الغسل بمس الميت المسلم وان لم يقع بعده تطهيره فليس المراد
بالقبلية ما يستلزم وقوع التطهير بعده وعلى هذا فكما يمكن حمله على معنى ما اذا لم يطهر والحال كان
قابلا للتطهير كذلك يمكن حمله على ما اذا لم يطهر مطلقا ولو لم يكن الثاني اظهر فلا اقل من المساواة
على انه لا يبعد ايض ان يكون هذا القول انما خرج فيما هو الشايع بين المسلمين من كون الميت
الممسوس مسلما فتخصيص الاخبار بمجرد هذا القول مشكل جدا على ان هذا القيد انما اشتهر في كلام
الاصحاب ولم اجده في الاخبار الا في مكاتبة الصفار الصحيحة قال كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه
ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع اذا اصاب يدك جسد الميت
قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وانما الموجود في غيرها انه لا باس ان تمسه بعد الغسل وان مس الميت
عند موته وبعد غسله ليس به باس وهذا لا دلالة له على خروج الكافر بوجه وينبغي حمل الرواية
الاولى ايض على ان التقييد بقبل الغسل لمجرد الاحتراز عما اذا وقع بعد الغسل موافقا لهاتين
العبارتين ثم على ما اخترناه ولا فرق في وجوب الغسل بمس الكافر بين مسه قبل الغسل او بعده كما
صرح به في الذكرى لان غسله لا يفيد طهارة والظاهر من الغسل في الاخبار هو الغسل الشرعي الذي
يفيد الطهارة فتامل قوله بتمام الغسل اى تمام الاغسال الثلثة اذ الظ من بعد الغسل الوارد في الروايات
هو ذلك لا تمام غسل الاعضاء جميعا لما سيجيء اليه من بيان حكمه وبالتقييد بالغسل لانه اشار الى انه
لا يكفي التطهير بالتيمم ولو عن بعض الغسلات في سقوط غسل المس كما صرح به في شرح الارشاد والمدارك لورود الغسل
في الاخبار والتيمم ليس غسلا وان كان بدلا منه اذ البدلية لا يقتضي المساواة من جميع الوجوه وظ المص حيث
اطلق التطهير الاكتفاء به قوله وفي وجوب غسل العضو اللامس اى في صورة المس قبل البرد قولان اجودهما
ذلك واستدل عليه في شرح الارشاد بحسنة الحلبي بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل
يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب ورواية ابراهيم بن ميمون قال سالت ابا عبد الله ع
عن الرجل تقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب
ثوبك منه فانهما يدلان على نجاسة الميت مطلقا من غير تقييد بالبرد ويدلان ايض على ان نجاسة الميت يتعدى مع الرطوبة
واليبوسة للحكم بهما من غير استفصال وانت خبير بانه يعارض الروايتين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال مس الميت
عند موته وبعد غسله والقبلة ليس به باس وحملها عند موته على قبل الموت بحمل الميت على المشرف على الموت بعيد جدا
وكذا حمل نفي الباس على مجرد عدم وجوب الغسل فالاظهر تقييد الروايتين بما بعد البرد وحمل هذه على ما قبله
كما في الغسل ويمكن تاييد ذلك بمكاتبة الصفار المتقدمة انفا فان ظاهرها ان وجوب غسل اليد انما هو عند

وجوب الغسل لينطبق الجواب على السؤال الا ان يناقش بان الغسل فيهما يمكن ان يكون بالفتح
لا بالضم وح يصير بعمومه دليلا آخر للشارح فافهم واما الاطلاق بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة فمعارض
بقوله ع في موثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكي و ارتكاب التخصيص فيها كانه ليس باولى من حملهما على
ما اذا كان مع الرطوبة بل الثاني اولى لاصالة الطهارة والبراءة مع ان متن الروايتين على ظاهره لا يخ
عن شيء فان الظ في الرواية الاولى ما اصاب من الثوب وفي الرواية الثانية ما اصاب من ثوبك فلا بد من تقدير
اي ما اصابه الثوب او ثوبك حتى يدل على ما ذكره وكما يحتمل ذلك يحتمل ايض ان يجعل الثوب وكذا ثوبك
مفعولا لاصاب فيكون المراد غسل ما اصاب الثوب اي علقه من اثره من رطوبة ونحوها وح فلا دلالة له على
ما ذكره اذ مع اليبوسة لا يعلق الثوب شيء منه ولو حمل على غسل ما اصاب الثوب من نجاسته فلا يجب الغسل
الا اذا علم اصابة نجاسته الثوب ولا يعلم ذلك الا مع الرطوبة فافهم والله تعالى يعلم قوله خلافا للمص فانه حكم في الذكرى
بان الاقرب عدم وجوبه لعدم القطع بنجاسته واصالة البراءة ولان نجاسته ووجوب الغسل متلازمان
اذ الغسل للنجس وان قلنا ان وجوبه تعبد محض فبطريق الاولى سقوط غسل اليد قال ويلوح ذلك
من كلام ابن ابي عقيل الا انه مخالف للجماعة ولدعوى الشيخ الاجماع عليه والفاضل اوجب غسل يده بمسه
قبل البرد محتجا بان الميت نجس وجوابه انا انما نقطع بالموت بعد البرد انتهى ولا يخفى ان دعوى التلازم
بين النجاسة ووجوب الغسل غير ظ اذ لا دليل على استلزام النجاسة لوجوب الغسل لم لا يجوز ان يكون
وجوب الغسل بعد البرد ان كان نجسا قبله ايض كما انه لا دليل على استلزام وجوب الغسل للنجاسة
بل ينتقض ذلك لوجوب غسل المعصوم بدون النجاسة لكن دعوى التلازم من الجانب الاخر لا يضره اذ يكفيه
دعوى الاستلزام الاول وايض بعد جريه لا بالتلازم المذكور قوله وان قلنا ان وجوبه تعبد محض
ترى ولعل مراده انه ان كان وجوب غسل الميت ان كان لاجل نجاسته فوجوب الغسل ملزوم للنجاسة فقبل البرد
لما لم يجب الغسل فلم يكن نجسا وان كان تعبدا محضا فبطريق الاولى لا يحكم بوجوب غسل اليد قبل البرد اذ ح
لا يمكن الحكم بوجوبه بعد البرد الذي يجب فيه الغسل فضلا عن قبله وح يندفع التدافع بين الكلامين لكن
يبقى انه يجوز ان يكون وجوب الغسل لخصوص نجاسته بعد البرد لا مط او يكون بعد البرد تعبدا محضا
لا لاجل نجاسته فلا ينافي نجاسته قبله ايض فالظ الاكتفاء بما ذكره قبله من التمسك باصالة البراءة
وعدم القطع بنجاسته قبل البرد فان ما يدل على نجاسة الميت مط من الخبرين السابقين معارض بالصحيحة السابقة
الدالة على عدم نجاسته قبل البرد مضافا الى عموم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واما ما ذكره اخرا من عدم القطع بالموت
قبل البرد لجواز بقاء قدر من الحيوة ما بقي الحرارة ففيه انه مخالف لظ الاخبار الكثيرة كصحيحة محمد بن مسلم
عن احدهما عليهما السلام قال قلت الرجل يغمض الميت اعليه غسل فقال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه

بعد ما يبرد

بعد ما يبرد فليغتسل وصحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله ع حين مات ابنه اسمعيل الاكبر
فجعل يقبله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال
اما بحرارته فلا بأس انما ذلك اذا برد وهذه الرواية ايض لا يخ عن تأييد لصحيحة محمد بن مسلم المنقولة في الحاشية
السابقة وصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع الذي يغسل الميت عليه غسل قال نعم قلت فاذا مسه وهو
سخن قال لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل وحسنة حريز بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال من غسل ميتا
فليغتسل قال وان مسه ما دام حارا فلا غسل عليه واذا برد ثم مسه فليغتسل قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه
انما يمس الثياب ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبل الميت انسان
بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا بأس ان يمسه بعد الغسل
ويقبله وفي الذكرى وشرح القواعد وشرح الارشاد نقل هذه الرواية وفيها وان قبل وان غسل ولذا قال في شرح الارشاد
وهذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل على جواز تغسيله قبل ايض وكانه سهو فان في الكافي
والتهذيب على ما نقلنا وكذا لا غسل بمسه بعد الغسل كانه لا خلاف فيه ويدل عليه الاخبار ايض كما سبق
بعضها واما موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا
فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل فيمكن حملها على الاستحباب كما فعله الشيخ ره وكذا مفهوم انما يمس الثياب
في حسنة حريز السابقة ان اعتبرناه فافهم قوله اختار المص ره عدمه قال في الذكرى ولو مس ما تم غسله منه
فالاقرب سقوط الغسل للحكم بطهارته ولو غلبنا النجاسة الحكمية وقلنا ان زوالها عن جزء مشروط بزوالها
عن آخر امكن الوجوب ولانه يصدق عليه انه ميت لم يغسل اما على القول بالنجاسة العينية كما هو ظ الاصحاب
فلا اشكال في الوجوب انتهى وكان في نسبة اختيار العدم الى المص ايماء الى ضعفه فان الظ ان نجاسة الميت
وان كانت عينية بدليل التعدي ليست عينية محضة بقرينة وجوب غسل المعصوم ولتوقف زوالها
على الغسل على الترتيب في غير الارتماس بلا خلاف وبالنية على ما هو المشهور وادعى الشيخ في الخلاف عليه اجماع الفرقة
ووجوب الغسل بمسه ايض ليس بمجرد نجاسة العينية اذ لو كان لذلك لما وجب بمس المعصوم ولما تعدت
النجاسة من العضو الملاقي الى غيره كما هو شان ساير نجاسات العينية ولما وجب الغسل بمس العظم المجرد
لانه مما لا تحله الحيوة مع ان المص قائل بوجوبه كما سيجيء عن قريب وايض لما وجب الغسل بمس بغير رطوبة كما
هو المعهود من النجاسات العينية فالظ انه لنجاسة الحكمية او تعبد محض وعلى هذا فلما وردت
الاخبار بوجوب الغسل بمسه الا اذا كان بعد الغسل والظ ان منه الغسل بتمامه لا بتمام غسل العضو الممسوس
وطهر الممسوس فالظ وجوب الغسل ما لم يتم الغسل كملا وان تم غسل العضو الممسوس وطهر العضو بتمام غسله من النجاسة العينية

تامل قوله وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم وجوب الغسل بمس قطعة فيها عظم سواء ابينت من ميت او حي مما
ذكره الشيخ في كتبه واسند عليه في الخلاف باجماع الفرقة وللاحتياط ويدل عليه صحيحة ايوب بن نوح على ما في التهذيب
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم
فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه قال في شرح الارشاد وهذه الرواية تدل
باطلاقها على حكم المبانة من الحي والميت وان كان الاصحاب قد ذكروها في الميت خاصة انتهى ولا يبعد ان
يدعى ظهورها في المبانة من الحي وقال المحقق في المعتبر والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة
والعامل بها قليل ودعوى الشيخ في الخلاف الاجماع لم يثبت على انا لا نعلم ان علم الهدى ره انكر وجوب الغسل
من مس الميت في كتاب المصباح والنزح وذكر انه سنة فكيف يدعي الاجماع في هذه فاذن الاصل عدم الوجوب
وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى قوله والعامل بها قليل اي العامل بالرواية
المقطوعة قليل اي بخصوص هذه الرواية باعتبار عدم ظهور عمل الاكثر عنده لا ظهور علمهم على خلافه لعدم
ظهوره وايضا لو كان كذلك لما حسن منه الاكتفاء في الرد على دعوى الشيخ الاجماع بعدم الثبوت وذكر مخالفة السيد
وهو ظاهر ثم ماذكره من التوقف وان كان له وجه لكن الاولى العمل بالخبر للاحتياط ولشهرته بين الاصحاب ودعوى
الشيخ الاجماع ولا يقدح فيه خلاف المرتضى لامكان حصول العلم له بانعقاد الاجماع على خلاف مذهبه ويمكن ايضا
ان يكون مراده وقوع الاجماع من القائلين بوجوب غسل المس فمن اوجبه في الجملة فعليه ان يوجبه في القطعة
ايضا للاجماع المركب واما ماذكره المص في الذكرى من ان هذه القطعة بحسب قطعا الوجوب غسلها كاملة وهي
بعض من جملة يجب الغسل بمسها وخصوصا في الميت فلا دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها ولان
الغسل يجب بمسها متصلة فما الذي اخرجه عن الوجوب بانفصالها ولانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت
ممزقا فلا يخفى ضعفه لان النصوص وردت بوجوب الغسل لمس الميت والمتبادر منه هو الجملة ولا دليل على كون
حكم ابعاضها حكمها وهذا هو الفارق بين صورة الاتصال والانفصال فاندفع الوجهان الاولان على انه لو تم لدل على
وجوب الغسل بمس القطعة غير ذات العظم ايضا ولم يقولوا به واما الثالث فبطلان اللازم فيه ممنوع اذ لا دليل عليه
سوى مجرد استبعاد ثم لا يمكن اجراء الوجوه في المبانة من الحي الا بزيادة تعسف كما لا يخفى على المتامل تامل وذكر الشارح
في شرح الارشادات هذه القطعة من شانها الحيوة فاذا اقطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة
عما من شانه ان يكون حيا فكلما دل على حكم الميت دل عليها وقد ظهر ضعفه ايضا مما اشرنا اليه فان المتبادر
من الميت المراد في النصوص هو الجملة لا كل ما عدم فيه الحيوة وكان من شانه ان يكون حيا على انه ايضا لو تم لجرى
في غير ذات العظم ايضا فتدبر قوله والمبان منه اي من المشتمل على العظم فالظرف حال او صفة وقوله من الحي

صلة للابانة

صلة للابانة اي وكذا الجزء المشتمل على العظم المبان من الحي قوله والعظم المجرد عند المص سواء كان متصلا او منفصلا كما
صرح به في الذكرى قوله وهو ضعيف ويشكل مع ضعف العمل بالدوران كما حقق في الاصول بان العظم مما لا تحله الحيوة
فلا ينجس بالموت فلا يفيد غيره نجاسة وهذا انما يتوجه لو قلنا ان غسل المس لنجاسة الممسوس نجاسة
عينية واما اذا كان لنجاسة الحكمية او تعبدا فلا اما على الثاني فظ واما على الاول فلان المعلوم ان ما لا تحله الحيوة
لا ينجس بالموت بنجاسة عينية واما الحكمية فلا واجاب المص في الذكرى بمنع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس
بالاتصال اي بما عليه من اللحم والجلد نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه يتوجه الاشكال ولا يخفى انه
اذا كانت نجاسة عرضية باعتبار الاتصال بما عليه من اللحم والجلد فيمكن غسله ايضا بعد ازالة ما عليه فينبغي
ان يطهر بذلك ويتوجه ايضا الاشكال في الحكم بوجوب الغسل بمسه ثم دفع الاشكال على القول باعتبار
النجاسة العينية بانه يمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا وظاهرهم ان المسلم عدم نجاسة العظم اصالة
لا مطلقا فيمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا وفيه ان ظ ما نقلوا من الاتفاق على عدم نجاسة ما لا تحله الحيوة
بالموت وكذا ما يدل عليه من الاخبار كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف
ليس فيه روح لدلالة التعليل على شمول الحكم لكل ما لا روح فيه وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال سالته
عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به قلت
والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس به ومن الظاهر في هذا
المقام ان المراد بالصوف وغيره ما تضمنه السؤال ما كان من الميتة الى غير ذلك من الاخبار انما هو عدم
نجاسته مطلقا لا عدم نجاسته اصالة والا لامر بغسله لزوال النجاسة التبعية على انه لا يمكن ذلك في بعضها
كاللبن فلا فائدة فيه لنفي النجاسة اصالة اصلا وان اراد عدم نجاسة ما لا تحله الحيوة في خصوص الانسان
غير معلوم فيمكن القول فيه بنجاسته تبعا للميت ففيه بعد المساعدة عليه انه اذ لم يكن شمول الادلة للانسان
ظاهرا فيمكن القول بالنجاسة فيه اصالة ايضا فلا حاجة الى التمسك بالتبعية الا ان يقال ان حيث التبعية باعتبار التبعية
في الموت اذ الموت فيما لا تحله الحيوة بالتبعية فالمراد انه يمكن القول بالنجاسة العينية في العظم في خصوص الانسان
اذا عرض له الموت بتبعية ساير الاجزاء لعدم شمول الروايات له وكذا عدم ظهور تناول الاجماع له هذا
ثم لا يخفى ان ماذكره من امكان القول بالنجاسة لو صح فانما يصح في العظم حين الاتصال والانفصال اذا كان
بعد الموت واما في العظم المجرد المنفصل عن الحي بدون مصاحبة شيء من لحم وغيره فالحكم بنجاسته من دون عروض موت له ولو
بالتبع تعسف جدا ثم ذكر في الذكرى بعد حكم العظم اما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما
لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال ومع الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب بمسهما

فی جملة یجب الغسل بمسها انتهی ولا یخفی ان القطع بعدم وجوب الغسل بمس السن والضرس حالة الانفصال وفیهما
بالشعر والظفر مع حکمه بدوران الغسل مع العظم واعتباره لا یخلو عن اشکال لان الاسنان ایضا من العظام کما صرح
به الشیخ الرئیس فی غیر موضع من القانون فیجب ان یکون حکمها حکم العظم الا ان یقال ان المتبادر عرفا من العظم
هو ما سوی الاسنان لکن مع ذلک القطع بما ذکره علی مذهبه لا یخلو عن اشکال فالاولی ما فی شرح الارشاد
حیث قال بعد ما نقله من المصنف من حکم العظم المجرد وحکمه بضعف هذا فی غیر السن والضرس اما فیهما فالقول بالوجوب
اضعف لانتفاء حکم الشعر والظفر هذا مع الانفصال اما مع الاتصال فیمکن المساواة والوجوب لانه جزء من جملة
یجب الغسل بمسها انتهی فجعل الاشکال حالهما فیهما اضعف ولم یحکم برفع الاشکال بالکلیة ولعل وجه الاضعفیة هو ما اشرنا
الیه من ظهور العظم عرفا فیما سوی الاسنان او عدم ظهور شموله لها هذا واما فی صورة الاتصال فالظاهر
انه یبنی الحکم علی صدق مس الجملة عرفا بمسه فان لم یصدق ذلک فلا وجه للحکم بالوجوب وان صدق فالمتجه الوجوب
تمسکا بما دل علی وجوب الغسل بمس المیت اذ قد عرفت انه لا عبرة بنجاسة الممسوس والظاهر صدق المس بمس
العظم ولا یبعد ذلک فی السن والضرس بل الظفر ایضا الا مع الطول المفرط فان فیه معه تاملا واما الشعر فالظاهر
عدم صدق مس المیت بمس شعره لانه لا یعد عرفا من جملة اجزائه لکن قد حکموا فی بحث ما لا تحله الحیوة من نجس العین
بانه من اجزائه عرفا وان الحکم علی الکلب والخنزیر بالنجاسة یشمل الشعر وقد صرح العلامة فی المنتهی بصدق مس المیتة
بمس صوفه المتصل بها او الشعر او الوبر وعلی هذا فلا یبعد صدق مس المیت بمس شعره ایضا لکن عبارة
تشعر بالقطع بعدم الوجوب فی الشعر والظفر ایضا وفیه تامل کما ظهر مما قررنا وقد ظهر بما فصلنا ان ضعف
ما ذکره المص من حکم العظم انما هو مع الانفصال واما مع الاتصال فهو قوی جدا لا لما ذکره من الدوران
لضعفه بل لما اشرنا الیه من ان الظاهر صدق مس المیت بمس عظمه وان کان مجردا فتامل وقال الشهید ره
فی شرح الارشاد واعلم ان کلام الاصحاب فی مسه بوجوب الغسل مشروط بمس ما تحله الحیوة من اللامس لما
تحله الحیوة من الملموس فلو انتفی احد الامرین لم یجب الغسل فان کان تخلف الحکم لانتفاء الاول خاصة وجب
غسل اللامس خاصة وان کان لانتفاء الثانی خاصة فلا غسل ولا غسل مع الیبوسة وکذا ان کان لانتفاء الامرین
معا هذا کله فی غیر العظم المجرد کالشعر والظفر ونحوهما اما العظم فقد تقدم الاشکال فیه وهو فی السن
اقوی ویمکن جریان الاشکال فی الظفر ایضا لمساواته العظم فی ذلک ولا فرق فی الاشکال بین کون العظم
والظفر من اللامس او الملموس انتهی ولا یخفی انه لو لم یکن اجماع علی ما ذکره فالظاهر القول علی ما ذکرنا
من رعایة صدق مس المیت وعدمه سواء کان فی جزء اللامس او الملموس ثم قوله ولا غسل مع الیبوسة یفهم منه
وجوب الغسل مع الرطوبة ولا وجه له لانه اذا کان الجزء الملموس مما لا تحله الحیوة کالشعر فلا یکون نجسا فلا

وجب لغسل اللامس مع الرطوبة ایضا الا ان یفرض رطوبة فی بدن المیت وتنجست ثم یجب غسل اللامس
لذلک واما قوله وهو فی السن اقوی فبناء علی ظاهر ما نقلنا من الذکری وشرح الارشاد اذ الاشکال
الذی اشار الیه هو ما نقله عن الذکری من الحکم بوجوب بمس العظم المجرد وقد ظهر بما نقلنا ان هذا
الاشکال فی السن والضرس اضعف مع الاتصال لحکمه فیهما بالوجوب من غیر ترجیح مع ترجیحه الوجوب فی العظم
ومع الانفصال لا اشکال فیهما اصلا کما نقلنا عن الذکری او اضعف من الاشکال فی العظم علی ما نقلنا من شرح الارشاد
فکیف صار الاشکال ههنا فی السن اقوی والجواب ان الحکم بعدم الاشکال او ضعفه هناک مع الانفصال وقوة
الاشکال ههنا مع الاتصال فلا منافاة بینهما ولعل وجه قوة الاشکال مع الاتصال فی الاسنان باعتبار ان
کونها مما لا تحله الحیوة غیر ظاهر فان الشیخ الرئیس صرح فی القانون فی بحث امراض الاسنان بان الاسنان من جملة
العظام التی لها حس وقال ایضا فی بحث تشریح الاسنان فی موضع اخر ولیس شیء من العظام حس البتة
الا الاسنان فان جالینوس قال بل التجربة تشهد ان لها حسا اعینت به بقوة تاتیها من الدماغ لیمیز الطعم
بین الحار والبارد وعلی هذا فلا ریب فی قوة الاشکال فیها مع الاتصال ولا یصیر ذلک سببا لقوة الاشکال
فیها مع الانفصال ایضا اذ مع الانفصال لا عبرة بحلول الحیوة بل الاعتبار عندهم بالعظم ولذا لم یحکموا بوجوب الغسل بمس قطعة
من اللحم لم یکن فیها عظم مع حلول الحیوة فی اللحم قطعا واذا کان دخول الاسنان عرفا فی العظم غیر ظاهر کما اشرنا الیه فالاشکال فیها
باعتبار الدوران علی ما اعتبره المص اضعف فتدبر قوله کغیره من اغسال الحی وقد سبق تفصیل القول فیه فی بحث
وجوب الوضوء مع غسل الحایض واختیها فارجع الیه قوله وفی فی قوله فیه للمصاحبة الاصل فی معنی فی الظرفیة وذکر بعض الائمة
رض انها اعم من التحقیقیة والتقدیریة ثم ذکر بعض الامثلة التی یظن انها فیها بمعنی اخر کمعنی مع او علی او الباء او الی
او للسببیة وجعل الاولی ابقاؤها فیها علی اصلها وتصدی لتصحیح الظرفیة فیها وانت خبیر بانه یمکن تصحیح الظرفیة
ههنا ایضا بان یقال ان الوضوء لما کان من متممات الغسل خصوصا علی رای من جعله شرطا لتحقق غایة الغسل فکانه من
اجزائه ومستقر فیه استقرار الجزء فی الکل وکذا فی الایتین ای ادخلوا فی جملة امم داخلا فیهم وخرج بحالة زینته متمکنا
فیها وکذا الوعاد الی المس فیمکن ان یقال ان المس لما کان سببا للغسل فهو متضمن له تضمن الظرف للمظروف کما قال
فی قوله ع ان فی النفس المؤمنة مائة من الابل ای فی قتلها فان السبب الذی هو القتل متضمن للدیة تضمن الظرف للمظروف
وهو السوق ای التروح فی نزع الروح علی ما فی القاموس قوله وثبتنا بالقول الثابت ای بسببه وحی منه
او بعوضه وفی مقابله او متلبسا به او معه ومصاحبا له والمراد به کلمة الایمان الثابت بالحجة والبرهان او المتمکن
الراسخ فی القلب او الثابت عند الله المکتوب فی الحسنات وعلی الاخیر یمکن ان یکون الضمیر فی لدیه راجعا الی الله تعالی
لا الی الاحتضار وهو اقتباس من قوله تعالی یثبت الله الذین امنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی الاخرة

ولعل المراد والله يعلم انه يثبتهم في الحيوة الدنيا فلا يزلوا ولا يضلوا بما يعرض لهم من الفتن وفي الاخرة اي في القبر
عند السؤال فلا يتلعثمون اذا سئلوا عن معتقدهم ولا يدهشهم اهواله او في الجنة او بعد الموت مطلقا فيما يجيئون
ويرضون ولعله يمكن استنباطهما من الوجهين ما روي في الكافي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه في حديث طويل
فاذا ادخل اي من كان لله وليا المذكور بيتا قبره اتاه ملكا القبر قوله ان اشعارهما ويخدان الارض بانيابهما
اصواتهما كالرعد العاصف وابصارهما كالبرق الخاطف فيقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك
فيقول الله ربي وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وآله فيقولان ثبتك الله فيما تحب وترضى وهو قوله سبحانه
يثبت الله الذين امنوا في الحيوة الدنيا وفي الاخرة فيفسحان له في قبره مد بصره ثم يفتحان له بابا الى الجنة ثم
يقولان له نم قرير العين نوم الشاب الناعم فان الله عز وجل يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن
مقيلا الحديث جعلنا الله وسائر المؤمنين من هذا الصنف بمنه وفضله ولا يعاملنا بما نستحقه في عدله
انه رؤف رحيم يغفر الذنوب جميعا وروي في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام ان الشيطان ليأتي الرجل
من اوليائنا عند موته عن يمينه وعن شماله ليضله عما هو عليه فيأبى الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله
عز وجل يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وكان ذلك من افراد التثبيت في الاخرة
ويحتمل ان يكون من افراده في الدنيا والله تعالى يعلم قوله واخوانه واهله ولا يستحضرا عقله عنده كما ورد في الخبر
قوله الى القبلة في المشهور ذكره المفيد وسلار وجمع ممن تاخر عنهما واستدلوا عليه بحسنة سليمان بن خالد
بابراهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك
اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة وبرواية
معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وفي بعض النسخ
ليستقبل وبرواية ابراهيم الشعيري عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في توجيه الميت قال تستقبل بوجهه القبلة
وتجعل قدميه مما يلي القبلة وانت خبير بان هذه الروايات وردت في توجيه الميت وشمولها لحالة
الاحتضار غير ظاهر نعم روى الصدوق في الفقيه مرسلا وفي العلل بسند ضعيف عن امير المؤمنين صلوات
الله عليه قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه
الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملئكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وهذه الرواية رواها مرسلا
في المعتبر ايضا الى قوله واقبلت عليه الملئكة وظاهرها انها عامية وكيفما كان فهي بضعفها لا تصلح دليلا على الوجوب مع اشعار التعليل
بالاستحباب وذهب المرتضى والشيخ في الخلاف وابن ادريس الى الاستحباب واختاره المحقق لضعف سند روايات اهل البيت وهو
لان الاستحباب كانه يكفي فيه رعاية الاحتياط ومتابعة الاصحاب وما نقل من الرواية وان كان ضعيفا او عاميا واعترض الشهيد

في شرح الارشاد على المحقق بسلامة رواية سليمان من الطعن دلالة وسندا وقد عرفت ما في دلالتها من القصور لكن ليس
نظر المحقق اليه اذ لم يتعرض المقدح في دلالة متون اخبارنا بل حكم بضعف اسنادها ولعله اراد بالضعف عدم الصحة
في رواية سليمن ايضا ليست بصحيحة لوجود ابرهيم بن هاشم وان كانت حسنة لا يخرج عن اعتبار على انه في سليمن بن
خالد ايضا كلاما فانهم نقلوا انه خرج مع زيد وقطعت اصبعه معه ولم يخرج من اصحاب ابي جعفر عليه السلام غيره
وان نقلوا توبته ايضا وانه ابو عبد الله عليه السلام عنه بعد سخطه وتوجع لموته ولم يوثقه الشيخ ولا النجاشي
ثم روى الكشي عن ايوب بن نوح توثيقه فاثبات الوجوب بمثل هذه الرواية لا يخرج عن اشكال هذا ثم ان المصرح به
قال في الذكرى ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان الواجب ان يموت على القبلة وفي بعضها احتمال
دوام الاستقبال وينبه عليه ذكره حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن وان اختلفت الهيئة عندنا
انتهى وهذا منه رحمه الله غريب فان الاخبار على ما وقفنا عليه هي ما نقلنا وهو رحمه الله ايضا لم يذكر غيرها
وظهور ما فيما ذكره كما ترى وكيفما كان فلا ريب ان الاولى دوام الاستقبال وقال ايضا في الذكرى
سقط الاستقبال مع اشتباه القبلة ولا يجب ان يستقبل به الاربع مع احتماله قوله ولا فرق في ذلك
بين الصغير والكبير نعم يشترط اسلامه او كونه في حكمه وذكر في شرح الارشاد انه ينبغي اختصاص الحكم
بوجوب الاستقبال بمن يعتقد وجوبه فلا يجب توجيه المخالف الزاما بمذهبه كما يغسل غسله ويقتصر
عليه على اربع تكبيرات انتهى والظاهر اختصاص ما ذكره المخالف ولما في اصحابنا فالظاهر ان المنا هو اي الحاضر
لا الميت فتدبر قوله ولا يختص الوجوب بوليه وظاهر كلام العلامة في النهاية اختصاصه به فانه قال الاقوى
انه اذا تيقن الولي نزول الموت بالمريض ان يوجهه الى القبلة واجبا واستدل بحديث دخول رسول الله
على رجل من ولد عبد المطلب وان الامر للوجوب ولا يخفى ان ظاهر الخبر المذكور وكذا الاخبار الاخر هو الامر
العام لا المخصوص الولي فالظاهر ما ذكره الشارح فتدبر قوله للصلوة فيه او عليه اي الموضع الذي كان اعتاد في بيته للصلوة
فيه او كان يكثر فيه الصلوة او الحجرة ونحوها كان يكثر الصلوة عليها وهذا الترديد ورد في حسنة زرارة
بابراهيم قال اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وفي صحيحة عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلام انما ذكر الاول قال اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي
فيه فالنقل اليه اولى قوله كما ورد به النص فان النصوص مقيدة بذلك كما نقلنا بعضها ونقل بعض المحققين
ورود رواية مطلقة ايضا ولم اقف عليها وعلل الحكم في المعتبر بان مواطن الصلوة مظن الرحمة وهو مقام
استرحام وعلى هذا لا يبعد حمل ما اطلقه المصنف هنا على حالة قوله الى قوله وسلام على المرسلين الروايات
في ذكر كلمات الفرج لا تخلوا عن اختلاف واوضحها سندا حسنة زرارة بابراهيم بن هاشم في التهذيب

والكافي عن ابي جعفر ع قال اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين كذا في التهذيب وباضافة وما تحتهن بعد وما بينهن وفي المعتبر وقع ما تحتهن بدلا عما بينهن وليس في الكافي الواو في والحمد لله رب العالمين وحسنة الحلبي بابراهيم ايض في الكافي عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص دخل على رجل من بني هاشم وهو يقضي فقال له رسول الله ص قل لا اله الا الله العلي العظيم لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين فقالها فقال رسول الله ص الحمد لله الذي استنقذه من النار واما قوله وسلام على المرسلين الذي ذكره المص فقد ذكره المفيد فيها وكذا الشيخ في المبسوط وكان مستنده مرسلة الفقيه فانه نقل فيه مضمون ما نقلنا من رواية الحلبي هكذا قال الصادق ان رسول الله ص دخل على رجل من بني هاشم وهو في النزع فقال له قل لا اله الا الله الى آخر ما نقلنا الا ان فيه اضافة وما تحتهن بعد وما بينهن وسلام على المرسلين قبل والحمد لله رب العالمين ثم قال بعد تمام الخبر وهذه الكلمات هي كلمات الفرج

قوله للبركة والاستدفاع اي استدفاع العذاب او الشياطين المضلين المشككين او كليهما والظاهر ان كلا منهما تعليل لكل من قراءته قبل خروج روحه وبعده وقال المحقق في المعتبر واعلم ان تلاوة القران مستحبة قبل خروج روحه وبعده ليسهل الله عليه الموت وبعد خروجه استدفاعا عنه ولم اقف على ماخذه لكن على هذا يمكن ان يحمل التعليل الاول على انه تعليل لكل منهما والثاني على انه تعليل للاخير او يجعل الاول للاول والثاني للثاني وظ كلام العلامة ره ايض ايض في النهاية ان الاستدفاع انما هو بالقراءة بعده فانه بعد ما قال انه يستحب ان يقرا عنده شيء من القران ونقل ما سيجيء من الرواية في الصافات قال وكما يستحب قراءة القران قبل خروج روحه فكذا بعده استدفاعا ومثل هذه العبارة في الذكرى ايض قوله خصوصا يس والصافات لورود النص فيهما بالخصوص بخلاف مطلق قراءة القران اذ لم اقف على نص فيها في خصوص هذه الحال وانما استند وا فيها بما سمعت من التعليلات اما يس فلما نقل في الذكرى انه روي عن النبي ص اقرؤوا يس على موتاكم وفي بعض النسخ عند موتاكم وفي رواية ابي بن كعب عن النبي ص على ما في مجمع البيان وايما مريض قرا عنده سورة يس نزل عليه بعدد كل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا ويستغفرون له ويشهدون قبضه ويتبعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون دفنه وايما مريض قراها وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاءه رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء حتى يدخل الجنة وهو ريان واما الصافات فلما في رواية سليمان الجعفري

قال رأيت

قال رأيت ابا الحسن ع يقول لابنه القسم قم يا بني فاقرا عند راس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرا فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرا عنده يس والقران الحكيم فصرت تامر بالصافات فقال يا بني لم تقرا عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته وهذا الخبر يصلح سندا لقراءة يس ايض وبما نقلنا من الروايات ظهر ان الظ ان قول المص قبله لتعجيل راحته متعلق بالصافات فقط وعلى ما نقلنا من المعتبر من ان مطلق تلاوة القران قبله لتسهيل الموت يمكن تعلقه بكل من السورتين وح يكون وجه التخصيص بهما ورود الخبر بقراءتهما بالخصوص فافهم قوله وروي ضعيفا دوام الاسراج اشارة الى ما استدل به الشيخ في التهذيب على ما هو المشهور وذكره المفيد من رواية سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر ع امر ابو عبد الله ع بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ع ثم امر ابو الحسن موسى ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وفيه مع ضعف السند بسهل وغيره وان كان سهلا للتسامح في ادلة السنن ان ما دل عليه الخبر غير المدعى كما اورده المحقق الشيخ على ره قال في المدارك وقد يق ان ما تضمنه الحديث مندرج فيه المدعى او يق ان استحباب ذلك يقتضي استحباب الاسراج عند الميت بطريق اولى انتهى وفي كلام الشارح ره ايض الى ما ذكره اولا وغيره ان اندراج المدعى فيه كليته ثم ان ما هو المشهور استحباب الاسراج عند الميت ايتماما وما يدل عليه الحديث استحباب الاسراج في البيت الذي كان يسكنه دون ما لم يمت فيه بل صريح بعض عباراتهم كعبارة المحقق في الشرايع استحباب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا وهو يشمل ما اذا انقل عن مسكنه الى غيره ولو بعد الموت وح فاستحباب الاسراج عنده لا يندرج في الحديث نعم عبارة المفيد انه ان مات ليلا في بيت اسرج فيه مصباح الى الصباح وهي وان لم يتجه عليها ما اوردنا ثانيا لكن لا ماذكرنا اولى ايض اذا مات في غير البيت لكن يبقى ظ الخبر البيت الذي كان يسكنه لا البيت الذي مات فيه فما ذكره ايض لا يشمل في الخبر كليا اصلا واما ما ادعاه ثانيا من الاولوية فلم اذ علل الشرع لا سبيل للعقل اليها هذا كله مع احتمال اختصاص الحكم بالامام فالحكم الكلي لا يخ عن اشكال خصوصا بما هو مفاد الحديث من دوام الاسراج لاحتمال الامر في اذا لم يكن مسكونا ثم اشتراط الموت ليلا كما هو المشهور كانه بناء على الغالب واشارة الى ان ذلك انما هو مع الموت ليلا اذ مع الموت نهارا فلا يؤخر تجهيزه الى الليل مبالغة في تعجيل التجهيز والا فلا وجه لذلك الاشتراط والظ ان مراد المص بدوام الاسراج كل ليلة دون خصوص تلك الليلة عند الميت لا دوامه ليلا ونهارا مطلقا البعد وان احتمله ثم ذكر هذا واكثر ما ذكر بعده في احكام الاحتضار

كانه بالتبع وتطفلا فتامل قوله ولتغمض عيناه يدل عليه وكذا على شد اللحيين موثقة زرارة
انه مات ابن لجعفر فامر به ابو جعفر ع فغمض وشد لحياه ورواية ابي كهمش قال حضرت موت اسمعيل
وابو عبد الله ع جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة واما ماذكره
الشارح من التعليل فكان مراده به بيان سر الحكم بعد ثبوتهما بالخبر والا ففي التمسك به بمجرده ما ترى كما
اشرنا اليه في نظايره ايضا واما تطبيق فيه فلم اقف على نص فيه ولا يبعد ان يكون شد اللحيين مغنيا عنه
بل ان يكون الغرض منه ذلك ولعل لهذا اكتفى الاكثر كالمحقق والعلامة في بعض كتبه والمص بالتطبيق
ولم يذكروا الشد ولعل العكس كان اولى فتامل قوله ويطبق فوه كذلك اي بعد موته معجلا لئلا يقبح
منظره قوله لئلا يسترخي فينفتح فوه ويقبح منظره قوله ويمد يداه الى جنبيه وساقاه قال في المعتبر ذكر
ذلك الشيخان وابن الجنيد ولم اعلم في ذلك نقلا عن اهل البيت عليهم السلام ثم احتمل كون العلة ماذكره الشارح
قوله ان كانا منقبضين ولم تمتنعا من ذلك كما في المعتبر قوله للتاسي لما روي من طرق الجمهور ان النبي ص
سجي بحبرة ولما سبق في رواية ابي كهمش قوله فانه من اكرامه اشارة الى ما رواه الصدوق مرسلا عن النبي ص
انه قال كرامة الميت تعجيله وقد ورد في استحباب التعجيل روايات اخرى ايضا وعليه اجماع اهل العلم كما نقله
في المعتبر قوله فيصبر عليه ثلثة ايام التحديد بها ورد في الروايات في المصعوق والغريق كحسنة هشام بن الحكم
بابراهيم عن ابي الحسن ع في المصعوق والغريق قال ينتظر به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وكانهم
حكموا به مع مطلق الاشتباه بناء على عدم الفرق وفيه تامل وقال في المنتهى ولا ينتظر به اكثر من ذلك
للعلم بانه اذا لم يحصل منه افعال الحيوة من الحس والحركة في هذه المدة فانه يكون ميتا انتهى وليس
ما ادعاه من العلم لكن يؤيده ما نقل في الذكرى عن جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم
وليلة الى ثلثة فان ظاهره ان الثلثة منتهى ما يمكن معه الاشتباه لكن الشيخ الرئيس قال في بحث السكتة
من القانون وقد يعرض ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه وبين الميت ولا يظهر منه تنفس ولا شيء ثم انه يعيش
ويسلم وقد رأينا منهم خلقا كثيرا كانت هذه حالهم واولئك فان التنفس لا يظهر فيهم والنبض يسقط تمام
السقوط منهم ويشبه ان يكون الحار الغريزي فيهم ليس يشتد به الاختفاء في الترويح ونفض البخار
عنه الى نفض كثير لما عرض له من البرد ولذلك يستحب ان يؤخر دفن المشكل من الموتى الى ان يستبين حاله ولا اقل
من اثنين وسبعين ساعة انتهى وظاهره يشعر بخلاف ما فهم من كلام جالينوس وانه ربما بقي الاشتباه بعد ثلثة
ايام فتامل قوله كما يختص احد غيره اه هذه علامات ما نقل في الذكرى لقيل انه ان يستبين بها والتعويل عليها لا يخ عن
اشكال لكن اذا حصل العلم بها كما فرضه الشارح فلا كلام انما الكلام في حصول العلم بها والله تعالى يعلم قوله لتاذي الملئكة

كانه اشارة

كانه اشارة الى ما رواه الصدوق في العلل عن ابيه مرفوعا الى الصادق ع قال لا يحضر الحائض والجنب عند التلقين
لان الملئكة تتاذى بهما وقد ورد ذلك في الحائض في رواية علي بن ابي حمزة ايضا قال قلت لابي الحسن ع
المراة تقعد عند راس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا باس ان تمرضه واذا خافوا عليه وقرب
ذلك فلتتنح عنه وعن قربه فان الملئكة تتاذى بذلك وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي
عبد الله ع قال لا تحضر الحائض الميت ولا الجنب عند التلقين ولا باس ان يليا غسله قوله ولا
شاهد له من الاخبار وقال الشيخ في التهذيب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ رحمهم الله وفي الخلاف
ادعى اجماع الفرقة على الكراهة ولا ريب ان القول باستحبابه كما هو راي الجمهور تشريع كما اشار اليه
العلامة ره في المنتهى لعدم دليل شرعي عليه وقد عللوه بانه لا يؤمن من علو بطنه وفيه ما فيه قوله
ولا كراهة في وضع غيره للاصل ولكن لا يستحب ايضا ونقل في الذكرى عن ابن الجنيد انه قال يضع
على بطنه شيئا يمنع ربوه وهو شاذ قوله وقيل يكره ايضا كان القائل هو العلامة ره فانه قال
في المنتهى ولا يترك على بطنه حديد ولا شيء ثقيل خلافا للجمهور واستدل بان الرفق بالميت
مامور به وذلك مناف لما قالوه قوله كالطفل والمجنون اي من بلغ مجنونا واما اذا طرء جنونه
بعد بلوغه واظهاره الاسلام فهو مسلم ولا يشترط في وجوب غسله تولده من مسلم والمسلم المتولد
منه اعم من الاب والام فيكفي اسلام احدهما قوله وفيها مسلم يمكن تولده منه اعتبر الامرين لئلا يكتفي بمجرد امكان
تولده منه اذا لم يكن فيها مسلم بان احتمل مثلا حمل امه به من مسلم في بلاد الاسلام ثم انتقالها اليها بعد
لكن بعده كليا بخلاف ما اذا كان فيها مسلم محل تامل ويمكن ان يكون غرضه مجرد اعتبار الامكان ويكون ذكره
كون المسلم فيها على سبيل التمثيل بالفرد الظاهر لتحقق الامكان والا فالمعتبر هو مجرد الامكان كما وقع في عبارة
بعضهم وكيف كان فالمنظر في اصل الحكم مجال كما اشار اليه صاحب المدارك ره اذ مستند الحكم بعموم وجوب غسل الميت
من الاخبار كرواية ابي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين
فان كان به رمق غسل والا فلا وموثقة سماعة وغسل الميت واجب مما لا يصلح مستندا للحكم بالوجوب
لضعف السند او الدلالة فالتعويل فيه على الاجماع وتحقق الاجماع فيما نحن فيه غير ظاهر وقال المص
في الذكرى ولو وجد الميت في دار الاسلام غسل وجهه قضاء للظاهر وان لم يكن فيه علامة الاسلام
ولو كان في دار الحرب اعتبرت العلامة المفيدة للظن كالختان ومع عدمها يسقط للاصل انتهى
ولا يبعد ان يحكم في اللقيط ايضا بذلك لكن كلامه في بحث الصلوة يدل على انه اكتفى فيه
بمجرد الامكان فانه قال لقيط دار الاسلام او ما طفلا فحكم المسلم تغليبا للدار وكذا

دار الحرب اذا كان فيها مسلم تغليباً للاسلام ولعل وجه الفرق ان في الكبير اذا لم يوجد علامة الاسلام
كالختان فيقوى ظن كفره بخلاف الصغير فلا يعتبر فيه ذلك لكن اذا اعتبر غلبة الظن فينبغي ان يعتبر مطلقا
فلا يحكم في اللقيط ايضا بالوجوب مع غلبة الظن بكونه من الكافر الا ان يفرق بين الحالين بان الاصل في المولود
فطرة الاسلام للحديث المشهور فيترتب عليه احكامه الا ان يعلم خلافه كان يعلم كونه من كافرين بخلاف الكبير لاصالة
عدم اسلامه وللتامل فيه مجال فتامل قوله على القول بتبعيته في الاسلام واما على القول بتبعيته في الطهارة
فقط او عدم تبعيته اصلا فلا يكون في حكم المسلم في وجوب الغسل وكذا الصلوة قوله وان كان المسبي ولد زنا
كان هذا بناء على القول بعدم كفر ولد الزنا مطلقا واما على القول به فيلزم المنع من تغسيله والصلوة عليه
كما صرح به في المعتبر الا ان يكون القول بكفر ولد الزنا مطلقا مخصوصا بكون الزنا من المسلم ولم اقف على
تصريح منهم بذلك قوله ويستثنى من المسلم من حكم بكفره اه اما اهل الخلاف فظ جماعة وجوب تغسيلهم كما هو ظ
هذا الكتاب وبه صرح في شرح الارشاد وقال المحقق في الشرايع وكل مظهر للشهادتين وان لم يكن معتقدا
للحق يجوز تغسيله عدا الخوارج والغلاة وقال المفيد في المقنعة ولا يجوز لاحد
من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان يدعو ضرورة الى ذلك من جهة التقية وقال
ابن البراج لا يغسل المخالف الا لتقية وقال الشيخ في المبسوط والنهاية لا ينبغي للمؤمن ان يغسل اهل الخلاف
فان اضطر غسله غسلهم ومثله في الشرايع ايضا حيث عد في المكروه وان يغسل مخالفا فان اضطر غسله غسل
اهل الخلاف وذكر في الذكرى ان المشهور كراهته واستدل الشيخ في التهذيب على ما ذكره المفيد بان المخالف
لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل والكافر لا يجوز غسله باجماع الامة فيجب
ان يكون غسل المخالف ايضا كذلك ويظهر من الشارح في شرح الارشاد انه حمل الكراهة في كلام الاصحاب على ما اذا
لم يتعين علينا غسله كان وجد منهم من يغسله واما اذا لم يوجد فيجب علينا تغسيله من غير كراهة وبه صرح المحقق
الشيخ علي ايضا وربما يحمل الكراهة هنا ايضا على ما يحمل عليه في ساير العبادات المكروهة من قلة الثواب وهو بعيد
والاظهر على تقدير كون مذهبهم وجوب تغسيلهم حمل الكراهة في كلامهم على ما ذكره الشارح ثم على تقدير تغسيله
فالذي صرح به جماعة منهم كما نقلنا عن بعضهم انه يغسل غسلهم ولا نعرف لاحد تصريحا بخلافه ولعل مستندهم
ما نقل من قولهم عليه السلام الزموهم بما الزموا به انفسهم وذكر الشارح في شرح الارشاد انه لو لم يعرف كيفية الغسل
عندهم جاز تغسيله غسل اهل الحق وتردد فيه في شرح القواعد مع فرض عدم امكان استعلامه وانت خبير
بانه على القول بكفرهم فالمتجه الحرمة كما ذكره المفيد واما على القول باسلامهم فالمسئلة لا تخلو من اشكال والاظهر
عدم وجوب تغسيلهم لضعف التمسك بالعمومات على ما اشرنا اليه فالحكم بالوجوب في غير موضع الاجماع مشكل وبظهر

في المخالف

في المخالف اجماع حتى من القايلين باسلامهم وح فلو لم نقل بالحرمة فلا اقل من الكراهة تبعا للاصحاب على انه
لو عمل بالعمومات فالظ وجوب الغسل الشرعي وهو غسل اهل الحق وهو خلاف ما صرحوا به فتامل قوله اذا كان له
اربعة اشهر ذكر في المعتبر ان ذلك مذهب علمائنا واستدل عليه برواية احمد بن محمد عمن ذكره قال اذا
تم للسقط اربعة اشهر غسل ورواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن السقط اذا استوت خلقته
يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى قال ولا مطعن على الروايتين
بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة في سند الثانية لانه لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما انتهى
ومثله في الذكرى وشرح الارشاد ايضا وروى ايضا في الكافي عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال السقط
اذا تم له اربعة اشهر غسل وكانهم غفلوا عنها والا فهي اولى بالذكر لانها وان كانت ضعيفة لكنها
اقوى من رواية احمد بن محمد لانها مع قطعها لم ينسب الى الامام ثم الاستدلال بالرواية الثانية
كانه بناء على استلزام استكمال اربعة اشهر لاستواء الخلقة وهو غير بين الا ان لا يكون غرضهم
من الاستدلال بها اثبات الحكم الظاهر بها بل تقوية الحكم فيما اذا تحقق الاستواء ايضا كما هو الغالب
ويكون معتمدهم فيما فرض فيه الاستكمال بدون الاستواء هو الرواية الاولى فقط فافهم والظ
من الكفن في الرواية الثانية هو الكفن على النحو المعهود اي بالقطع الثلث وهو الظ من كلام المفيد ايضا وكذا الشيخ
في المبسوط واضاف التحنيط ايضا وصرح جماعة من المتاخرين بوجوب تكفينه بالقطع الثلث وتحنيطه ايضا وذهب
بعض الاصحاب كالمحقق ره في الشرايع على وجوب تغسيله ولفه في خرقة ودفنه والاول اظهر واحوط قوله لو كان دونها
لف في خرقة اه قال في المعتبر ولو كان للسقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف
في خرقة ويدفن ذكر ذلك الشيخان وهو مذهب العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه ولان
المعنى الموجب للغسل هو الموت وهو مفقود هنا ويدل عليه من طريق الاصحاب رواية محمد بن الفضيل
قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام اساله عن السقط كيف يصنع به قال السقط يدفن بدمه في موضعه انتهى وكانه
بناء دليله على توقف الحيوة على استكمال اربعة اشهر والا فلا يدل على الحكم الكلي ويرشد اليه كلام
الشيخ ايضا في الخلاف بل يفهم منه التلازم بينهما فانه جعل تارة مناط وجوب الغسل الحيوة وتارة اربعة
اشهر واشار في الذكرى الى اخبار ايضا تدل على ان الاربعة مظنتها او يشير اليه لكن نقل ايضا
ان في خبر يونس الشيباني عن الصادق عليه السلام اذا مضت خمسة اشهر فقد صارت فيه الحيوة وظاهرها ان ابتداء
الحيوة من مضي خمسة اشهر ويمكن الجمع بينهما باختلاف الاجنة في ذلك وبان يكون استكمال الاربعة اشهر
مظنة الحيوة ومضي خمسة اشهر موجبا للقطع به كما هو ظ خبر يونس فان ظاهره حصول القطع بالحيوة

وعلى هذا فالحكم بكلام [illegible]

دية الجنين

بمضى خمسة اشهر لكن يبقى انه اذا كان الحيوة مع استكمال اربعة اشهر وكان الاستواء قبلها كما يظهر مما ذكره الاصحاب في بحث
فانهم حكموا ان ديته مع استواء الصورة مائة دينار وبعد ولوج الروح دية كاملة ومذهب الاطباء ايض تقدم التصور
على الحيوة كما سننقله فيكون الاستواء قبل الاستكمال منافيا لما سبق من رواية سماعة فلا بد من ارتكاب تخصيص فيها
بان يخصص بما اذا استكمل اربعة اشهر ايض نظرا الى مفهوم الرواية الاولى ولا يخفى ضعفه فالظ ان بناء كلام الاصحاب
ليس على تلازم الحيوة واستكمال اربعة اشهر بل هو غير بين وما اشار اليه في الذكرى من دلالة الروايات التي اشار
اليها عليه واشارتها اليه لم يظهر لي سوى دلالة ما نقله من الرواية النبوية والظ انها عامية وعلى هذا فيجوز كون
الحيوة بعد الاستكمال ولا يلزم منه الا الحكم بوجوب الغسل في الجملة قبل الحيوة ولا محذور فيه لانهم استندوا فيه
الى النص نعم بناء كلامهم على عدم تحقق الاستواء قبل الاستكمال ويشهد له الاخبار فانها تدل على ان ستة اربعة
اشهر حد المضغة فلا يتحقق الاستواء قبله هذا لكن قد صرح الاطباء بتقدم الحيوة على اربعة اشهر وتقدم استواء الصورة
على الحيوة ايض منصوصا في الذكرى في المولود لسبعة اشهر ولا يخفى منافاته لما ذكره الاصحاب والظ ان استواء الصورة
الذي ذكر الاطباء انه قبل اربعة اشهر وكذا قبل الحيوة هو التصور بصورة الانسان في الجملة واستواء بعض اعضائه
كما في الشفاء عن التعليم الاول ان السقط بعد اربعين اذا شق عنه السلا ووضع في الماء البارد ظهر شيئا صغيرا
متميز الاطراف واستواء الصورة الذي في كلام الاصحاب والاخبار لعله هو الاستواء التام الكامل الذي تم به جميع الاعضاء
والجوارح وامتاز بعضها عن بعض وشق عنه السمع والبصر واحتمل هذا لا يكون الا مع استكمال اربعة اشهر او بعده
وكذا ما ذكره الاطباء من حلول الحيوة قبل اربعة اشهر يمكن ان يكون حيوة خفية لا تكاد تحس وما يلوح من الاخبار
وكلام الاصحاب من كون مع استكمال اربعة اشهر او بعده هي الحيوة البينة الظاهرة التي عليها بناء الشرع في احكام الحي
والميت لكن كلام بعض الحكماء يأبى عن ذلك حتى ان الحكيم ابا المحامد الغزنوي ادعى في كتاب الكفاية في النجوم
ان جميع الناس يعرفون انه اذا اتى على النطفة اربعة اشهر صارت متحركة هذا ويمكن حمل الحيوة وولوج الروح في كلام
الاصحاب والاخبار على تعلق النفس الناطقة وان يكون ذلك مع استكمال اربعة اشهر او بعده لا الحيوة التي
هم اولاد الحيوان وعلى هذا فلا ينافي كلام الاطباء فانه ليس في كلامهم الا حركة الجنين قبل ذلك فتدبر ثم ان
ظاهرهم وجوب اللف في الخرقة ولم اقف على دليل عليه وذكر رواية محمد بن فضيل كفاية دفنه بدمه مطلقا
فلو لم يكن اجماعيا فالظ عدم وجوبه وفي المدارك نسب الى المعتبر انه اختار عدم وجوبه ولم ار ذلك في كلامه
بل كلامه فيما عندنا من نسخة المعتبر ما نقلنا ثم الشيخ في الخلاف والمبسوط والنهاية لم يذكر ذلك قال في الخلاف اذا
ولد لدون اربعة اشهر لا يجب غسله ويدفن بدمه وان كان لاربعة فصاعدا غسل وقال في المبسوط وان كان الصبي سقطا
وقد بلغ اربعة اشهر فصاعدا وجب غسله وتحنيطه وتكفينه وان كان لاقل من ذلك دفن كما هو بدمه ومثله

فالظ عدم وجوبه عنده ومن ظهارة قول المعتبر ذكر ذلك الشيخان اشارة على ما ذكره اولا من عدم
وجوب التغسيل والكفن والصلوة لا ما ذكره بعد الاضراب من اللف في الخرقة ايض اذ لم يذكره الشيخ
في كتبه المعروفة كما نقلنا وانما ذكره منهما المفيد فلا تغفل قوله اقله ما يطلق عليه اسمه ظاهر كلامه هنا
وفي شرح الارشاد انه يلزم مصاحبة شيء يطلق عليه اسم السدر وكذا كافورا لانه عبر به في قوله
في صحيحة يعقوب بن يقطين ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وكذا في روايات اخرى
بماء وسدر وبماء وكافور والاولى رعاية ما ذكره صاحب المدارك من اعتبار ان يطلق عليه في العرف
ماء السدر او ماء الكافور فلو كان السدر او الكافور قليلا بحيث لا يطلق عرفا على الماء ماء
السدر او الكافور لم يكف ذلك وان صدق عليه لغة وعرفا اسم السدر او الكافور لما ورد في روايات
اخرى من الغسل بالسدر او بماء السدر وفي بعضها بماء الكافور اذ الظ منها هو ما ذكرنا وفي رواية
يونس التي فيه حبات وفي موثقة عمار يجعل في الجرة من الكافور نصف حبة وفيها ايض ونقل عن المقنعة
تقدير السدر برطل ونحوه عن ابي البراج برطل ونصف ولعل مرادهما بيان القدر الافضل وان لم اقف على
نص عليه ايض وقيل ان اقله سبع ورقات وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وكذا في شرح القواعد
وزاد فيه ولا يتعين وان قدر بذلك في بعض الاخبار ولعله اشار به الى رواية عبد الله بن عبيد قال
سالت ابا عبد الله عم عن غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضا وضوء الصلوة ثم يغسل
راسه بالسدر والاشنان ثم الماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح في الماء وفي
معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله عم ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر
ولحيته ثم افيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه
الماء بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات سدر فحمل الطرح سبع ورقات فيهما على انه في
الغسلة التي بالسدر وظاهرهما انه في الغسلة الاخيرة التي بالقراح وح فيجب حمله على الاستحباب وينبغي على هذا
ان يكون السدر في الغسلة الاولى ازيد من ذلك هذا ثم انه في شرح القواعد اوجب كونه مطحونا او ممروسا
بناء على ان الغرض منه التنظيف ولا يتحقق بدونه وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وتنظر في وجوبه وهو
في موقعه للشك في الغرض وعموم الاخبار واصالة البراءة فتدبر قوله والكثير ما لا يخرج به الماء عن الاطلاق كذا
ذكره العلامة ره واستدل عليه في شرح الارشاد تبعا لشارح القواعد بان قول الصادق عم في خبر سليمن بن
خالد يغسل بماء وسدر ثم بماء وكافور ثم بماء عليه وبان المقصود التطهير والمضاف غير مطهر وما نقل من رواية
سليمن بن خالد ورد في صحيحة ابن مسكان ايض ووجه الدلالة ان الظ من الغسل بماء وسدر صدق الماء عليه

بالاطلاق وقت الغسل لاما كان ماء قبله واذا صار مضافا لم يكن كك لكن فى كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل
بالسدر مطلقا وظاهره كفاية الغسل بالسدر مط وان خرج ماخالطه من الماء عن الاطلاق فلا يبعد بقرينه
تلك الروايات ان يحمل الماء فى الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على الماء المطلق وان كان فى الماضى او على
انه بيان لبعض افراد الواجب واما ماذكره من الدليل الثانى فيرد عليه ان الغسل بماء السدر والكافور
يجوز ان يكون للتنظيف كما فى تراب الولوغ ويكون المطهر التام هو الغسل الاخير فلا يلزم الخلاء الماء فيهما نعم ماذكره
احوط اذ مع بقاء الماء على الاطلاق مع الخلط على الوجه الذى نقلنا عن المدارك يتحقق الامتثال على ظ جميع الروايات
ولا اشكال بماذكره المص فى الذكرى من ان تقدير المفيد السدر برطل او نحو وابن البراج برطل ونصف واتفاق
الاصحاب على ترغيته يوهم الاضافة لان ماذكره من التقدير مما لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد في المقنعة
في بيان كيفية غسل الميت انه يغسل راسه ولحيته بعد ذلك بتسعة ارطال من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك
ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل راسه بنحو التسعة الارطال من ماء السدر الى اكثر من ذلك والظ
ان رطلا من سدر او رطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظ ان الترغية لا يخرج الماء اصل
عن الاطلاق بل هو يجرى مجرى المياه المطلقة التى تعلوها الزبد وليس ايضا فيما رايناه من كلامهم ما يدل على وقوع
الغسل الاول بالرغوة حتى يتوهم ان الرغوة خرجت عن اطلاق الماء بل ترغيته انما هو لغسل راسه بالرغوة كما
صرح به وكانهم لا يكتفون فى غسله بذلك بل يغسل بعده بمائها ايضا وح فلا يضر اضافة الرغوة ويشهد
بما ذكرنا كلام المحقق فى الشرايع حيث عد من المستحبات غسل راسه برغوة السدر امام الغسل واما ماذكره
صاحب المدارك ان المستفاد من الاخبار ان تغسيل الراس برغوة السدر محسوب من الغسل الواجب لا انه مستحب
متقدم عليه واستشهد برواية الحلبى والكاهلى ويونس ففيه ان رواية الحلبى والكاهلى ليس فيهما حديث الرغوة اصلا
واما رواية يونس فهى وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ماذكرنا لا ماذكره كما يظهر بالتامل
فيها فتامل قوله ثم بماء مصاحب لشئ من الكافور التى يترتب بين الاغسال كما يستفاد ثم هو المشهور بين الاصحاب
ويستفاد من الاخبار الواقعة الواردة فى هذا الباب ويلوح من كلام ابن حمزة استحبابه وهو ضعيف قوله
وهو المطلق الخالص من الخليط وقد وقع فى كثير من الروايات التقييد فى الغسلة الثالثة بالماء القراح و
على ماذكره اهل اللغة الخالص الذى لا يشوبه شئ فحمل بعضهم على ظاهره وحكم باعتبار عدم شوبه بشئ
اصلا حتى انه لم يجوز تغسيل الميت بالماء المشوب بالطين كماء السيل ونحوه وان جاز التطهير به فى غيره لانهم
اعتبروا فى تطهير غير الميت المطلق لا القراح وحكم الش فى شرح الارشاد تبعا للمحقق الشيخ على بعدم ... لان اسم القراح
فى هذا الماء باعتبار تسميته حيث اعتبر فيها المزج لا مط وجعلا قوله ع فى خبر سليمن بن خالد ثم بماء مسبها على ذلك

حيث اطلق فيه الماء وزاد الش ههنا وصرح بان الوصف بالقراح باعتبار عدم اعتبار الخليط فيه لا ان سلبه عنه معتبر
فيجوز بالخليط ايض ومانقل من رواية سليمن بن خالد يصلح شاهدا لهذا ايض وانت خبير بان حمل الاخبار
على ماذكره وان كان ليس ببعيد جدا لكن الحكم به لا يخ عن اشكال فالاولى العمل بظاهرها من اعتبار الخلوص وعدم
الممازجة بشئ عرفا لاحتمال ان يكون فى غسل الميت خصوصية اعتبر لاجلها ذلك وصرف جميع تلك الاخبار المتكثرة
من ظاهرها بمجرد اطلاق رواية سليمن بن خالد لا يخ عن اشكال اذ لا بعد فى حمل المطلق على المقيد واشكل منه ماذكره
هنا من تجويز الخلط بالسدر والكافور ايض اذ على تقدير حمل القراح على مقابل الخليط الذى وقع فى تسميته فالظ
منه غير الخليط بالسدر والكافور لا عدم اعتبار الخلط بهما ودعوى العلم بعدم ضرر الخلط بهما فى التطهير بل انه ابلغ
فيه مما لا يسمع لجواز ان يكون فى تطهير المرة الثالثة خصوصية اعتبر لاجلها عدم الخلط بهما وايضا مما لا يكون
تلك الخصوصية متعلقة بالتطهير بل يكون عدم الخلط بهما الغرض اخر نعم يمكن تاييد ماذكره الش بما سبق من روايتى
عبد الله بن عبيد ومعوية بن عمار بناء على ماذكرنا من ان ظاهرهما طرح سبع ورقات سدر فى الماء القراح
ويمكن تاييده ايض بصحيحة يعقوب بن يقطين قال سالت العبد الصالح ع عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة
ام لا فقال غسل الميت يبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه وراسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث
مرات ولا يغسل الا فى قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل فى الماء شئ من سدر وشئ من كافور
ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح مسحا رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل الذى غسله يده قبل
ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل فان ظاهره ان ماذكره اولا من غسل الوجه والراس بالسدر
هو شئ استحب للتنظيف ولا يكون من الغسلات الواجبة بل اشار الى الغسلات بقوله ع ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات
وقوله ويجعل فى الماء ظاهره الماء الذى يستعمل فى الغسلات فيعلم منه جواز الخلط بالسدر والكافور معا فى جميع
الغسلات وحمل الكلام على ادخال شئ من السدر ومن الكافور فى غسلة اخرى فقد اجمل فى الكلام اعتمادا على
ما هو المعروف لا يخ عن بعد هذا وفى نهاية ابن الاثير الماء القراح بالفتح لم يخالطه شئ يطيب به كالعسل والتمر
والزبيب وعلى هذا فالمعتبر عدم الخلط بما يتطيب به كالسدر والكافور ونحوهما فلا يضر الخلط بغيره اذا لم يسلبه الاطلاق
فتامل ثم ان القول بوجوب ثلثة اغسال هو المشهور بين الاصحاب وقد تظافرت الاخبار الدالة عليه ونقل عن سلار
انه قال بوجوب الغسل بالقراح فقط وحمل الزايد على الاستحباب تمسكا بالاصل ورواية على عن الكاظم ع فى الميت يموت
وهو جنب قال غسل واحد ومثله اخبار اخرى ايض فغير الجنب اولى ولا يخفى ضعفه قوله لو عدم السدر والكافور
قيل يغسل ثلثا بالقراح وقيل يكفى الغسلة الثالثة والاول احوط والثانى اقوى اذ الامر بالمجموع لا يدل الا على
وجوب كل جزء فى ضمن الكل لا مط لجواز تعلق غرض بالمجموع من حيث المجموع فعند عدم امكان الاتيان باحد الجزئين

لا يمكن الحكم بوجوب الاتيان بالجزء الآخر مع ان الاصل براءة الذمة ومثله القول فيما اذا عدم احدهما فعلى الثاني يكتفى
بالآخرين وعلى الاول يغسل بما وجد من الخليط وبالقراح مرتين قوله لو وجد السدر والكافور ولكن لا يفي الماء
الا بغسل واحد فالظاهر وجوب الغسل بالسدر لوجوب البداءة به مع امكانه واختار في الذكرى القراح لانه اقوى في التطهير
ولعدم احتياجه الى جزء آخر ولا ضعف بل الظاهر ان ما مع السدر اقوى ايضا اذا لم يخرج الماء عن الاطلاق ولو وجد الماء
لغسلتين فالظاهر على ما ذكرنا تقديم السدر والكافور وعلى ما اختاره المصنف قال بتقديم السدر لوجوب البداءة
به واحتمل تقديم الكافور لكثرة نفعه وعلى التقديرين فالثانية عنده القراح قوله هل يجب التيمم في هذين الفرضين
بدلا عن الغائب او الغائبين اختار في الذكرى عدمه لحصول مسمى الغسل واختار الشارح في شرح الارشاد وجوبه
لاستقلال كل واحد من الثلثة بالاسم والحكم ولا وجوب التعدد في المبدل منه وعدم اجزاء احد اقسامه
او القسمين عنه يوجب عدم اجزائهما او واحدهما عن بدله وهو اختيار المصنف في البيان والظاهر انه اذا قيل
ان غسل الميت غسل واحد يتعدد باعتبار كيفيته فالظاهر عدم وجوب التيمم هنا لان التيمم انما هو بدل عن الغسل
لا عن بعضه وهيهنا لم يتعذر الغسل بل انما تعذر بعضه ووجب الاتيان بالباقي وصار الباقي غسلا في حقه فلا وجه للحكم
بوجوب بدله وان قيل انه ثلثة اغسال فلا يصدق الغسل على كل واحد منها فان قلنا ان في كل واحد منها قصد التطهير
بالماء والخليط في الاوليين زيادة للتنظيف حتى انه لو تعذر الخليط يجب ايضا تعدد الغسل بالقراح كما هو احد
المذهبين على ما ذكرنا فالظاهر هنا وجوب التيمم بدلا عن كل فائت وان قلنا ان المطهر بالحقيقة هو الثالث
والاولان انما وجبا اذا وجد الخليط لغرض يتعلق به من التنظيف او غيره ومتى تعذر ذلك لا يجب الغسل
بالقراح بدله فالظاهر هنا سقوط التيمم بدلا عن الغائط الا اذا كان الغائط هو الغسل بالقراح لان الذي ثبت
هو ان التيمم بدل عن الغسل بالماء الذي وقع التطهير فيه بمجرد الماء لا باعتبار ضم امر خارج وهيهنا ليس كذلك
لاشتراط السدر والكافور وتاثير التيمم اثر السدر والكافور وغيرهما ومع قيام الاحتمالات فالاصل
براءة الذمة فتامل واعلم انهم اختلفوا في انه اذا تعذر غسل الميت لعدم الماء او عدم امكان استعماله فهل
بدله مرة واحدة او يتعدد بتعدد الاغسال فاختار المصنف في الذكرى الاول والعلامة في النهاية والشارح
في شرح الارشاد الثاني وينبغي بناؤه ايضا على ما ذكرنا فالاظهر هو الاول وان كان الثاني احوط فتدبر قوله
اذا تعذر بعض الاغسال واكتفى بالباقي مع التيمم بدلا عن الفائت او بدونه على القولين ثم تيسر ذلك قبل الدفن
فهل يجب اعادته يحتمل ذلك لان الاكتفاء انما هو للضرورة وقد زالت وبه جزم في شرح الارشاد ويحتمل عدمها
لتحقق الامتثال والاصل عدم وجوبه مرة اخرى قوله اذا تعذر بعض الاغسال والحق بالبلغ ومثله احد بعده
فما حكمه فنقول انه ان قلنا بكفاية الباقي من غير حاجة الى التيمم فالظاهر حصول التطهير به لحصول الغسل الشرعي

في حقه

في حقه فالمس بعده هو الغسل التام والغسل هيهنا الميسر تمام بل اكتفى به للضرورة فلا يسقط به ما يوجبه المس
من الغسل وان قلنا بوجوب التيمم بدلا عن الغائب فالظاهر عدم سقوط غسل المس وان كان بعد التيمم لان الاخبار
لا يدل الا على سقوط الغسل اذا كان المس بعد الغسل والظاهر منه هو الغسل بتمامه وهيهنا لم يتحقق الغسل بتمامه
بل انما تحقق بعضه وبدل بعضه الآخر ولا دليل على السقوط به ويحتمل سقوطه بناء على ان البدل حكمه حكم المبدل
لكن في الحكم الكلي به تامل فتامل قوله وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يدل عليه رواية محمد بن مسلم عن ابي
جعفر عليه السلام قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فزد عليه وفي طريقها ابراهيم بن مهزيار ولم يوثقوه
بل ما زاد وا في مدحه على ان له كتاب البشارات وما في دعوى انه ممدوح لا يعول عليه لكن حكم العلامة بصحة طريق
الصدوق الى بحر السقاء وفيه وفي بيع الشيعة عدّ ابراهيم من السفراء للصاحب عليه السلام والابواب المعروفين الذين لا يختلف الا مامية
القائلين بامامة الحسن بن علي عليهما السلام وقد استدل بها على ما هو المشهور من عدم الوضوء مع غسل الميت ونقل من
ابي الصلاح وجوبه والشيخ في النهاية جعله احوط وفي المقنعة ذكر توضيه من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب وذهب
جمع من الاصحاب منهم الشيخ في الاستبصار والمحقق والعلامة رحمهم الله الى استحبابه وجعل المصنف في الذكرى اي من القول بالوجوب
وانت خبير بان الاستدلال بهذه الرواية لا يخلو عن ضعف اذ المماثلة لا يلزم ان يكون من جميع الوجوه بل يكفي
فيها المشابهة في كيفية اصل الغسل واما ما ذكره العلامة في المختلف من منع المماثلة من كل وجه والا لزم الاتحاد
ونفي المماثلة وكل حكم يؤدي ثبوته الى نفيه يكون محالا واذا وجب حملها على البعض لم يتم الاستدلال الا انا
نمنع تماثلهما في اسقاط الوضوء فلا يخفى ما فيه هذا وقد سبق في بحث الوضوء مع غسل الحائض واخبارهما صالح
دليلا للجانبين والظاهر نظرا الى تلك الادلة عدم الوجوب هيهنا ايضا ومما يختص بهذا الموضع من جانب القائلين
بعدم الوجوب ما ورد من الاخبار المستفيضة في كيفية غسل الميت والابتداء فيها من تليين اصابعه وغسل يديه
الى غسل راسه وجسده ثم الانتقال بعد تمامه الى تكفينه من غير ذكر الوضوء بل صحيحة يعقوب بن يقطين السابقة كالصريح
في عدم وجوبه حيث سئل فيها عن الوضوء في غسل الميت فاجاب عليه السلام ببيان كيفية الغسل من غير ذكر وضوء وربما يؤيده ايضا
ما ورد من الاخبار في ان علة غسل الميت غسل الجنابة هي خروج نطفة التي خلق منها منه عند خروج الروح ومن
جانب القائلين بالوجوب الاخبار الواردة هنا بالوضوء كصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت يبدأ بفرجه
ثم يوضأ وضوء الصلوة الحديث ورواية ابي خيثمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابي امرني ان اغسله وساق الحديث الى ان قال
بدأ فتغسل يديه ثم يوضئه وضوء الصلوة الحديث وما سبق في بحث تقدير السدر من رواية عبد الله بن عبيد ومعوية بن
عمار ولا يبعد حملها على الاستحباب جمعا بين الادلة سيما ان لا امر في الاولين واما الثالثة فقوله عليه السلام فيها ثم اصنعه ليس ظاهرا
في الوضوء الشرعي بل الظاهر منه تنظيفه من النجاسة بقرينة ذكره بعد عصر البطن وامر الاحتياط واضح وقال الشيخ في المبسوط

وقد روی انه یوضأ المیت قبل غسله فمن عمل بها کان جائزا غیر ان عمل الطائفة علی ترک العمل بذلک لان غسل المیت
کغسل الجنابة ولا وضوء فی غسل الجنابة ولعل مراده انه ان عمل بها ای قبل بوجوبه کان جائزا ای محتملا له وجه لکن
عمل الطائفة علی ترک العمل بها ای عدم وجوبه لما ذکره من الوجه وح سیندفع ما اورده علیه ابن ادریس فی السرائر
من انه اذا کان عمل الطائفة علی ترک العمل بذلک فاذن لا یجوز العمل بالروایة لان العامل بذلک یکون مخالفا
للطائفة وفیه ما فیه اشهر نعم علی تقدیر الوضوء قالوا انه لا مضمضة فیه ولا استنشاق واستدل علیه فی المعتبر
بان ذلک لا یتیسر الا بقلب المیت علی وجهه لیخرج الماء من فیه وانفه وفیه اهانة لم یعتبرها الشارع وربما وصل
الی جوفه فیخرج الی اکفانه وهو اذی فاجتنابه اولی ویؤیده ایض ما فی روایة یونس واجهد ان لا یدخل الماء
منخریه ومسامعه ثم ان العلامة فی المنتهی صرح بکراهتهما والشیخ فی الخلاف ادعی عدم الخلاف فی انه لا یجوز المضمضة
والاستنشاق فیه فتدبر قوله یبدأ بغسل راسه ورقبته اولا ادعی فی المعتبر والذکری اتفاق علمائنا علیه
ویدل علیه الاخبار ایض قوله او یغمسه فی الماء دفعة واحدة الاکتفاء فی غسل المیت بالغسل الارتماسی ذکره جماعة
من المتاخرین منهم المصنف فی الدروس والذکری لکنه فی الذکری لم یقطع به بل حکم بظهوره ومستندهم روایة
محمد بن مسلم المتقدمة آنفا المتضمنة لان غسل المیت مثل غسل الجنابة وهی مع عدم صحة سندها تقصر
عن اثبات الحکم بها لما اشرنا الیه من ان المماثلة لا یلزم ان یکون من جمیع الوجوه لا سیما ان الشایع فی زمانهم
علیهم السلام کان هو الغسل الترتیبی فیمکن ان یکون المماثلة معه فالخروج بها عن مقتضی الاخبار المتظافرة الواردة
فی کیفیة غسل المیت بعنوان الترتیب مشکل جدا وما اشرنا الیه من الروایات فی علة غسل المیت وان کان لا یخلو
عن تایید لها لکن مع ذلک ایض لا یقوم حجة فی مقابلة تلک الاخبار المتظافرة والعلامة فی النهایة حکم بالاشکال
ولم یرجح والله تع یعلم قوله بالنیة وجوب النیة فیه مذهب اکثر الاصحاب وادعی الشیخ فی الخلاف علیه الاجماع ونقل
عن السید المرتضی ره انه قال بعدم وجوبها لان غسل المیت لتطهیره من نجاسة فکان کغسل الثوب وتردد المحقق
لذلک واستدل فی الذکری علی وجوبها بانه مثل غسل الجنابة ویجب فیه النیة قطعا وبانه عبادة وقد ضعف الاول
والثانی کانه غیر مسلم عند الخصم والظ ان العمومات الدالة علی وجوب النیة لو دلت لدلت علی وجوبها فی جمیع الاعمال
الا ما خرج بالدلیل ولا دلیل ههنا علی اخراجه وایض وجوب الترتیب بین الاعضاء یشهد بکونه غسلا حقیقیا
لا مجرد ازالة النجاسة وعلی قول المرتضی یتفرع الاجزاء بالماء المغصوب وفی المکان المغصوب کما ذکره فی الذکری
فتدبر قوله وظ العبارة حیث اکتفی بالنیة ویشیر الی تعددها وان امکن ان یدعی ان قوله کالجنابة تمثیل
لکل واحد من الاغسال لا للمجموع کما صرح به الش فهو یصلح قرینة علی ان یجعل قوله بالنیة ایض متعلقا بکل
واحد فیتعدد قوله وهو الذی صرح به فی غیره فانه فی الرسالة الالفیة صرح باجزاء الواحدة وکذا فی الذکری

فی ذیل بحث المحترق والمجدور قوله الاکتفاء بنیة واحدة قال فی المدارک ینبغی القطع بالاکتفاء بنیة واحدة
للاغسال الثلثة لانه فی الحقیقة فعل واحد مرکب منها ولا یخفی ان کونه فعلا واحدا محل نظر لا بد له من دلیل
ولم یتعرض له نعم التعبیر منه فی اکثر الروایات بغسل المیت وما فی بعضها بغسل المیت ثلث غسلات دون
ثلثة اغسال یشعر ظاهرا بوحدته واستدل فی شرح الالفیة علی تعدد الاغسال باختلافها اسما ومعنی وبانه
لو تعذر بعض اغساله یمم عنه مع ان بعض الغسل لا یؤمم عنه ولو کان الجمیع غسلا واحدا لم یجب ایض تغسیله
لو وجد من الماء ما یغسله مرة واحدة منها لان الغسل الواحد لا یتبعض والاتفاق علی وجوبه وانت خبیر
بان اختلافها اسما ومعنی لا ینافی صیرورة المجموع عبادة واحدة یکون هی غسل المیت کاختلاف اجزاء الصلوة
من القراءة والرکوع والسجود وغیرها لاختلافها اسما ومعنی مع صیرورة الجمیع عبادة واحدة واما ما ذکره
من انه لو تعذر بعض اقسامه یجب بدله التیمم ولا تیمم عن بعض الغسل ففیه ظهر لک مما سبق آنفا
ان وجوب التیمم بدله محل کلام وانه انما یتجه علی القول بتعدد الاغسال لا علی القول بالوحدة فاثبات
التعدد به دور علی انه لو ثبت دلیل علی وجوب التیمم بدل کل غسل تعذر فهو وان کان مرجحا للتعدد
فی الجملة لکن یشکل الحکم به اذ یمکن مع ذلک صیرورة المجموع فعلا واحدا وعبادة واحدة هی غسل المیت کما یشعر به الاخبار
لانه لا استبعاد فی وجوب التیمم بدلا عن بعض الغسل اذا کان البعض غسلا تاما واما انه لو کان غسلا واحدا لما وجب
تغسیله مرة او مرتین اذا لم یف الماء الا بذلک فهو وان کان له ظهور فی الجملة فی التعدد لکن لیس بمرتبة تصلح
لبناء الحکم علیه اذ لا استبعاد جدا فی وجوب عبادة واحدة ووجوب بعض اجزائها ایض عند تعذر الکل
کما فی صوم شهر رمضان علی القول بانه عبادة واحدة کما هو المشهور علی ما سیجیء ویمکن الاستشهاد ایض للتعدد
بالتشبیه فی النص والفتاوی بغسل الجنابة فانه فی کل غسلة فالظ منه کون کل غسلة غسلا مستقلا کالجنابة وهو ایض
ضعیف لما اشرنا الیه من ان التشبیه لا یلزم ان یکون تاما فیجوز ان یکون فی مجرد وجوب الترتیب والحق ان الحکم
بوحدته او تعدده لا یخلو من اشکال فالاحوط الاتیان اولا بنیة واحدة للکل ثم بنیة للاخرین بل لکل واحد من
الغسلات مع استحضار النیة الاولی ایض فی الاولی واما ما یشعر به قول الش الاکتفاء بنیة واحدة وکذا قول المص
فی الالفیة ویجزی نیة واحدة لها من جواز تعددها ایض علی القول بجواز الواحدة ففیه تامل لان جواز
نیة الواحدة انما هو علی تقدیر کونه عبادة واحدة وجواز تفریق النیة علی اجزاء عبادة واحدة غیر ظ وقطع
بعضهم بعدمه والمص ره فی الذکری فی بحث الوضوء ذکر له صورا واحتمل البطلان فی الجمیع ورجحه فی بعضها فکیف
یحکم هنا بجواز تعددها مع جواز الوحدة الا ان لا یکون تجویزه الواحدة باعتبار وحدته بل یکون بناء
علی ما ذکره فی شرح الارشاد انه ره تمایل بالتخییر بین الواحدة والثلث لانه فی المعنی عبادة واحدة وغسل واحد مرکب

من عسلات الثلث وفي الصورة ثلثة تجوز مراعاة الوجهين وهو بعيد وكون نظر المصنف اليه ابعد فتدبر
قوله ولا بعد التعدد بتعددها لما نقلناه عنه في شرح الالفية وفصلنا القول فيه قوله واشتركوا في الصب
وكذا لو كان بعضهم صابا وبعضهم موصلا للماء الى سائر الاجزاء غير ما صب عليه اذ المسلم بفعل الجميع
قوله واستحب من الامر كذا في شرح القواعد ايضا ولعل وجهه الاحتياط لصدق الغاسل عليه ايضا في الجملة
او لان فعله اعانة على فعل الواجب فيثاب به مع النية فافهم قوله واكتفى المصنف في الذكرى بها منه اي بالنية الواقعة
من الامر والضمير الاول راجع الى النية الاخيرة والثاني الى الصاب والظرف متعلق باكتفى اي اكتفى بنية الامر
من الصاب اي من نيته قال في الذكرى ولو اشترك في غسل جماعة نووا جميعا ولو نوى الصاب وحده اجزأ لانه
الغاسل حقيقة ولو نوى الامر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالالة ولا يخفى ما فيه من الدافع ثم ان كان
فعل الامر هو مجرد التقليب فالظ ان الغاسل هو الصاب على ما ذكره اولا ويحتمل ان يكون هو المقلب لان وصول
الماء الى اجزائه بفعله حتى انه لو جرى الماء من ميزاب وما جرى مجراه فوضع الميت تحته وقلبه مرارا بحيث وصل الماء
الى جميع اجزائه بالترتيب فلا يبعد صدق الغسل بذلك فاوان كان فعله هو ايصال المصبوب الى الاجزاء بامرار
اليد ونحوه فالظ انه الغاسل حقيقة والصاب كالالة كما ذكره اخيرا بشرط ان يزاول ذلك في غسل جميع بدنه
عرفا ولا يكتفي في قطعة معتد بها منه بصب الماء عليه انه لو كان الانصباب ح من الميزاب ونحوه ايضا فالظ صدق الغسل
بذلك والله يعلم قوله والاولى بميراثه اولى باحكامه هذا الحكم مشهور بين الاصحاب وفي شرح القواعد ان الظ انه
مجمع عليه والمراد بالاولوية على ما ذكره جمع من المتاخرين انه لا يجوز لاحد توليها الا باذنه واستدلوا عليه في المسبب بعموم
اولي الارحام وفي خصوص الزوج بما سيأتي من موثقة اسحق بن عمار وفي الكافي برواية غياث بن ابراهيم الرزامي عن جعفر
عن ابيه عن علي ع قال يغسل الميت اولى الناس به ولا يخفى ان عموم الاية الشريفة في طرف الاولوية غير ظ ولو سلم فلا تقييد
الاولوية لو اراد المباشرة واما اذا لم يرد ها فالتوقف على اذنه كانه لا يظهر منها واما الرواية فهي مع ضعف
سندها قاصرة عن الدلالة ايض لعدم تصريح او اشعار فيها بان ظرف الاولوية هو ما ذكروه من الميراث
وايض يمكن ان يحمل على الاستحباب تغسيل الاولى واولويته اذا اراد المباشرة فلا يدل على توقف تغسيل الغير
على اذنه هذا مع اختصاصها بالغسل وقد ورد في الصلوة ايض حسنة ابن ابي عمير بابراهيم عن بعض اصحابه
عن ابي عبد الله ع قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يأمر من يحب وظاهرها ما ذكروه من اعتبار اذن الولي
في تولي غيره لكنها مخصوصة بالصلوة وفي المنتهى ذكر مثل هذه الرواية في الغسل ونسبها الى ابن بابويه انه روى
عن امير المؤمنين ع قال يغسل الميت اولى الناس به او من يأمره الولي بذلك لكني لم اره في الفقيه ولعله
في سائر كتبه لو لم يحمل على سهو النظر فتدبر واما ما ذكره بعض المحققين من منافاة هذا الحكم لكونه واجبا كفائيا مع
نقلهم الاجماع عليه فغير ان الوجوب على الجميع كفاية لا ينافي توقف فعل بعض على اذن بعض فيجب على الجميع
القيام به وان كان في غير الولي بعد الاذن ويسقط بفعل البعض فتامل وذكر في شرح الارشاد انه اذا
امتنع الولي من الاذن او فقد سقط اعتبار اذنه فياذن الامام ثم الحاكم قيل ثم المسلمون ولعل وجهه
في صورة الامتناع ان ذلك اذا كان حق الولي ووجب عليه فعله بنفسه او اذنه لغيره فاذا لم يفعل احدهما
فلا يجوز لاحد التصرف في حقه الا للامام فان له امثال هذه التصرفات كما في بيع مال المديون لاداء دينه
مع امتناعه منه وحاكمه خاصا او عاما بحكمه ومع عدم حضور الامام وحاكمه فالحكم بتوقفه على اذن المسلمين
على ما قيل مما لا يظهر له دليل صالح ولا يبعد ح سقوط حقه وجواز مباشرة كل من اراده من المؤمنين
واما مع فقد الولي فالامام وليه وحاكمه في حكمه ومع عدم حضورهما فالامر كما في سابقه وقال في الذكرى لو لم
يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته الحاكم ومع عدمه المسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره
نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت وسيأتي تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله
ومع عدمه المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره من غير اذن ولعل مراده بما ذكره
من وجه النظر هو الشك في ان الولاية هل هي نظر للولي واثبات مزية له او للميت باعتبار ان تولي
الولي اصلح له فعلى الاول لا يجب لا جبار مع امتناع الولي واسقاطه لحقه وعلى الثاني يجب وقوله
وسيأتي تسليمه الى غيره واشار به الى ما ذكره بعد ذلك بقوله ولو سلم الاولى الى غيره جاز الا في تسليم
الرجال الى النساء في الرجل وبالعكس في المرأة لانه اشارة الى ان المراد بالاجبار اجباره على فعله بنفسه او تسليمه
الى غيره لانه اذا جاز له تسليمه الى غيره فلا يصح اجباره على مباشرته بنفسه فحاصل كلامه انه هل يصح اجباره
على احد الامرين من مباشرته بنفسه او تسليمه الى من يختاره او يسقط حقه بامتناعه ويكون الولاية ح للامام
او المسلمين على ما نقلنا من شرح الارشاد فتامل قوله بمعنى ان الوارث اولى قد صرح بهذا المعنى العلامة ره
ايض في المنتهى واحتمل صاحب المدارك ان يكون المراد بالاولوية في الميراث كثرة النصيب فيه اذ يصدق على
الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث ولا يخفى انه على ما ذكره لا بد من ارتكاب تخصيص في الحكم باعتبار
تقدم الزوج والاب على الولد كما سيذكر وان كانا اقل نصيبا منه واما على ما ذكره الش فلا حاجة الى تخصيص
فافهم قوله وان كان قريبا وذلك اذا لم يكن في مرتبته او كان له حاجب عن الارث كالقتل او الكفر او الرق او نحو
يسقط اولويته وان كان في مرتبة الوارث او اقرب منه كما صرح به في الذكرى قوله فالذكر اولى من الانثى
الحكم مشهور بين الاصحاب ومستنده غير ظ الا ان يكون اجماع او حمل الاولوية في الرواية السابقة على
كثرة النصيب وقد صرح في شرح الارشاد بانه لا فرق في ذلك بين كون الميت رجلا او امراة فلو كان امراة

لا يمكن للذكر تغسيلها اذن للمماثل فلا يصح فعله بدون اذنه قال وربما قيل ان ذلك مخصوص بالرجال اما
فالنساء اولى بغسلهن ولم يثبت وامتناع المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية انتهى وما نقله من القيل
كانه اشارة الى ما ذكره المحقق الشيخ علي في شرح القواعد حيث كتب على قول العلامة الرجال اولى
من النساء المراد بالرجال وظ كلام الشيخ في المبسوط ايض ذلك فانه ذكر في تفصيل حكم الاولى بالميت
انه ان كان الميت امراة واجتمع رجال ونساء من القرابات فالنساء اولى من الرجال لانهن اعرف
واوسع في باب النظر اليهن ولم يشترط الاستيذان من الرجال فظاهره اولوية النساء من غير اعتبار
استيذان بل ظ كلامه اعتبار الاولوية مع جواز مباشرة لا بدونها حيث حكم بان الاجنبيات ايض اولى
بغسل المراة ممن له الولاية ولم يتعرض لاشتراط الاستيذان اصلا وكذا في الرجال حكم بان متى كان
هناك رجال اباعد ونساء اقارب ليس فيهن رحم محرم فالرجال اولى بتولى غسله ولم يشترط الاستيذان
وانت خبير بان ما ذكره لا يخلو من وجه فان رواية غياث السابقة التي هي الاصل لهم في هذا الباب
لا يدل الا على اولوية الاولى في تولى الغسل فاذا لم يمكن له التولي يسقط حكمها وقد ادعوا الاجماع على
الكفائي فالظ ان من جاز له توليته مباشرة واشتراط استيذانه من الولي يحتاج الى دليل وليس عليه
دليل صالح فتامل قوله والمكلف من غيره لا يظهر فيه خلاف بينهم وكان وجهه عدم الوجوب على غير المكلف
فيجب تقديم من وجب عليه او انه لا ولاية للصبي في نفسه ففي غيره اولى كما ذكره في المنتهى في الصلوة وفي
للمناقشة في الوجهين مجال وصرح في المدارك في بحث الصلوة بان غير المكلف بمنزلة المعدوم
وان الولاية تنتقل الى غيره من الورثة وعلى هذا فلو تولى الاجنبي اعتبر اذن الوارث الغير
البالغ فقط ولو انحصر الوارث في غير البالغ فهل هو بمنزلة من لا وارث له من الاقارب او ينتقل
الولاية الى ولي الوارث او الى من هو في اقرب الميت وان لم يرث في الحال اوجه ولم اقف على كلام
من الاصحاب في ذلك قوله حكم العلامة في المنتهى بانه يجوز للصبي المميز تغسيل الميت واختاره المصنف
في الذكرى معللا بصحة طهارته وامره بالعبادة ثم احتمل المنع لان فعله تمرين والنية معتبرة وتردد فيه ثم
جعل الجواز اشبه لانه يصح منه نية القربة كما في الطهارة للصلوة المندوبة فتامل قوله والاب من
والجد لا يخفى ان الجد لا يرث مع الاب فلا يظهر فيما ذكروه من القاعدة حتى يحتاج الى بيان النسبة
بينه وبين الاب فلعله ذكره تطفلا للتصريح على رد مذهب ابن الجنيد حيث حكم بتقديم الجد لصلاة
لولاية الاب ولتقديمه في النكاح هذا مع امكان ادخاله في الوارث توسعا باعتبار ما يستحب له من
بل ذهب ابن الجنيد الى ارثه في بعض الموارد فانه نقل عنه انه جعل الفاضل عن سهام البنت والابوين

او الجد بين هذا وبما قرره ناظر حجة المشهور فانه مبني على ما اسسوه من القاعدة مع قولهم بعدم ارثه
وبعده فلا عبرة بما ذكره ابن الجنيد من الوجهين ومع ذلك فقد عارضه في الذكرى بقرب الاب وتقدمه
في الحضانة هذا واما تقدم الاب على الولد فقد ذكره الشيخ في الصلوة وتبعه من تبعه وعللوه كما في المنتهى
بان الاب احق على الولد واشفق ودعائه له اقرب الى الاجابة وشفاعته اقرب الى القبول فكان بالصلوة
واثبات الحكم بمثل هذه الوجوه لا يخلو عن اشكال وكذا اجراء هذا الوجه في الغسل والحكم بتقديمه فيه كما ذكر
ههنا فتدبر ثم على تقدير تعدد الورثة تغير اولوية وتشاحهم اقرع بينهم على ما صرح به في المنتهى قوله
والزوج اولى بزوجته مطلقا اي حتى من اقاربها الوارثين والحكم كما ذكره في المعتبر متفق عليه ويؤيده
ايض موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الزوج احق بالمراة حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير
عن ابي عبد الله ع قال قلت له المراة تموت من احق الناس بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج
احق من الاب والولد والاخ قال ويغسلها لكن في صحيحة حفص بن البختري تقديم الاخ على الزوج في الصلوة
وكذا في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عنه ع وحملها الشيخ على التقية لموافقتها المذاهب العامة وهو
متجه ولا عبرة بكونهما اوضح سندا من الاوليين لما اشير اليه من الاتفاق قوله ولا فرق بين الدائم
والمنقطع لشمول الزوج والزوجة للقسمين كما في قوله تع الا على ازواجهم والا الحرمت بقوله فمن ابتغى
وراء ذلك فاولئك هم العادون والتامل فيه مجال اذ المتبادر منه عرفا هو الدائم ويحمل عليه في كثير
من الموارد كالمواريث وغيرها فالحكم بشموله ههنا للمنقطع محل مناقشة فتامل قوله لئلا يخرج تغسيل
اراد انه بالرجولية بل اطلق الذكورية او اطلق المساواة وكان الظ منها المساواة في الذكورية والانوثية
فتخرج تغسيل كل من الرجل والمراة ابن ثلث سنين وبنته فلذا قيد بها واراد بالمساواة فيهما عدم الاختلاف
فيهما اي انه لا يجوز ان يكون احدهما رجلا والاخر انثى وح لا يخرج تغسيل المراة ابن ثلث سنين لانتفاء
الرجولية فيه لكن يبقى خروج غسل الرجل بنت ثلث سنين وقول الش ومع ذلك لا يخلو عن القصور اشارة
اليه واما ما كتبه سلطان العلماء ره في وجه القصور من انه لا ينبغي الانوثية عن المغتسلة الصغيرة
فيلزم ان يكون تغسيل الرجل لها منافيا للحكم بوجوب المساواة وكذا غسل الانثى للصغير فيفهم من قوله
وكذا غسل الانثى للصغير انه محمل المساواة بعد التقييد على انه ان كان احدهما رجلا فيجب ان يكون الاخر ايض
كذلك واذا كان انثى فكذلك اذ ح يلزم خروج غسل الانثى للصغير ايض ولا يخفى انه ح لا يظهر توجيه
لانه اذا كان بعد التقييد ايض يخرج كل منهما فما فائدة التقييد ويبقى القصور بحاله مع ان كلام
صريح في ان له فائدة لكن بعد ايض لا يخلو عن قصور بل بقول التقييد على ما ذكره يزيد القصور اذ يفهم

منه عدم جواز تغسيل الرجل الذكر الغير البالغ ايضا فالصواب حمل الكلام بعد التقييد على ما ذكرنا ليظهر له
فائدة فى الجملة وان بقى معه بعض القصور وبما قررنا ظهر وجه اخر للقصور الذى اشار اليه الشارح
وصوابه بعد التقييد يمكن ان يحمل على ما فهمه سلطان العلماء ره وح لا يفيد التقييد اصلا
بل يزيد القصور هذا ويمكن ايضا ان يوجه القصور بانه بعد التقييد يفهم منه جواز غسل المراة
الذكر غير الرجل مطلقا وان زاد على ثلث سنين لكن الامر فيه سهل اذ لا يلزم من الحكم بعدم
الجواز مع المخالفة فيما الجواز بدونها مطلقا خصوصا بعد ما استدركه بقوله ويجوز تغسيل الرجل
ابنه ثلث سنين وكذا المراة حيث يفهم منه عدم الجواز فيهما فيما زاد والظاهر انه ليس غرض المص
ما ذكره الشارح بل اراد بالرجولية الذكورية اما تجوزا بقرينة مقابلته بالانوثية او بناء على التوسع كما احتمل فى القاموس
ولا يضر خروج تغسيل كل من الرجل والمراة ابن ثلث سنين وبنته لانه استدركه اخرا فقوله
ويجوز تغسيل اه بمنزلة الاستثناء من هذا الحكم وح فلا قصور فتامل قوله فيجوز لكل منهما تغسيل
صاحبه اختيارا هذا هو المشهور بين متاخرى الاصحاب وهو قول ابن الجنيد والجعفى صاحب الفاخر
والمرتضى وظ الشيخ فى الخلاف وفى كتابى الاخبار وظ النهاية خص ذلك بحالة الاضطرار وعدم المماثل
واما مع الاختيار فلا يجوز غسل احدهما صاحبه ونقل ذلك عن ابن زهرة ايضا وظ كلام المبسوط فى الزوج
موافق المشهور انه يجوز له تغسيل زوجته مع الاختيار وفى الزوجة ما فى كتابى الاخبار انه لا تغسل
زوجها الا مع الاضطرار وقال فى الذكرى وبظهر من كلام اكثر الاصحاب انها كالمحارم وهم الذين يحرم التناكح
بينهم نسبا او رضاعا او مصاهرة وسيذكر حكمهم حجة المشهور اطلاق روايات كصحيحة محمد بن مسلم
قال سالته عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب ورواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعينه
وحسنة محمد بن مسلم ايضا بابراهيم قال سالته عن الرجل يغسل امراته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا
وحسنة الحلبى بل صحيحة على ما شرح القواعد والمدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلى عن ابى
عبد الله ع قال سئل عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى
شئ منها والمراة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت فى عدة منه واذا ماتت هى فقد انقضت عدتها
وعن المراة تموت فى سفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هى بثيابها وعن الرجل يموت
وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما هو فى ثيابه وموثقة سماعة قال سالته عن المراة اذا
ماتت فقال يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وما يمكن ان يحتج به للشيخ حسنة
عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع اذا مات الرجل مع النساء غسلته امراته فان لم يكن امراته معه

غسلنه اولهن به وتلف على يدها خرقة وجه الدلالة تقييد تغسيل امراته له بموته مع النساء فلا يجوز
مع وجود الرجال ويمكن الجواب بان المعلق على الشرط لعله وجوب تغسيل امراته له لا جوازه ويمكن
ان يكون الشرط مبنيا على الغالب من تغسيل الرجال للرجل مع وجودهم وعدم مباشرة النساء له فالمراد
انه اذا مات الرجل مع النساء غسلته امراته ولا تظنن عدم جوازه على انه يمكن حمله على استحباب
عدم مباشرتها بدون الشرط ورواية ابى بصير قال قال ابو عبد الله ع يغسل الزوج امراته فى السفر والمراة
زوجها فى السفر اذا لم يكن معهم رجل وجه الدلالة التقييد بالسفر فى كل من الزوجين لانه مظنة الضرورة
ولولا ذلك لم يظهر للتقييد وجه ويؤكده ايضا فى المراة مفهوم قوله ع اذا لم يكن معهم رجل وقد ظهر جوابه مما
سبق ورواية ابى حمزة عن ابى جعفر ع قال لا يغسل الرجل المراة الا ان لا توجد امراة والرجل فيها عام
يشمل الزوج ايضا والجواب انه لا بعد فى التخصيص بغير الزوج بعد معارضة اطلاق الاخبار السابقة
ولعل الاظهر من يقيد تلك الاخبار بحال الضرورة خصوصا مع ضعف سندها ويمكن حملها ايضا
على التقية كما سيظهر وههنا روايات اخرى وبعد التقييد بالضرورة فيها فى كلام الراوى دون الامام لا باس
ان ننقلها ونتكلم عليها كصحيحة عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل ايصلح له ان ينظر
الى امراته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المراة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها
حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المراة كراهة ان ينظر زوجها الى شئ يكرهونه
وانت خبير بان التقييد وان وجد فى السؤال لكن ظ سياق الجواب عدم التقييد حيث نفى الباس
وذكر انه لا مانع منه الا كراهة اهل المراة ان ينظر زوجها الى شئ يكرهونه ولو كان جوازه مقيدا بالضرورة
لكان الظ ان يق لا باس مع الضرورة وحمل الكلام على انه لا باس مع الضرورة انما يفعل المنع معها
اهل المراة للكراهة المذكورة لانه بعيد جدا وصحيحة زرارة عن ابى عبد الله ع فى الرجل يموت وليس
معه الا النساء قال تغسله امراته لانها منه فى عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها فى عدة وهذه الرواية
ايضا وان وجد التقييد فيها فى كلام الراوى لكن الظ حمل قوله ع تغسله امراته على ما يعم حال الاختيار
ايضا بقرينة المنع من العكس اذ لا يظهر خلاف بين الاصحاب فى جواز العكس ايضا مع الاضطرار لكن يبقى
تخصيص الجواز فيها بتغسيلها له والمنع من تغسيله لها وهو مع منافاته للاخبار السابقة لا يظهر قائل به
ويمكن حمله على الكراهة او على التقية فان عند ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد والثورى والاوزاعى وفى رواية
عن احمد انه لا يجوز للرجل ان يغسل امراته مع اطباقهم على تجويز العكس الا فى رواية عن احمد فان احدى الروايتين
عنه عدم الجواز فيهما والاخرى الجواز فيهما وفى التهذيب حمل منع العكس على المنع من تغسيلها مجردة عن الثياب

وظاهر القول بجواز تغسيلها له مجرداً دون تغسيله لها اذ على القول بالمنع مجرداً فيهما احمل الجواز فيها
على الجواز مع الثياب والمنع فيه على المنع مجرداً بعيد جداً ومنافٍ لما ذكر من التعليل لكن لم ينقل بالتفصيل وحسنة
الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته
او ذو قرابة ان كانت له ويصب النساء عليه الماء صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها
فيغسلها وهذه الرواية وان لم يظهر منها جواز تغسيلها له في غير الضرورة للتقييد في السؤال وبقرينة
قوله ع او ذو قرابة على القول بان جواز تغسيل ذات القرابة له انما هو في حال الضرورة لكن الحكم الاصلي
ظاهر الاطلاق لعدم تقييده فيه وحمله فيه ايضا على التقييد بعدم النساء بقرينة تقييد السائل في عكسه
بعكسه بعيد واذا ظهر منها جواز تغسيل الزوج بدون الضرورة فيمكن ان يثبت في الزوجة بطريق الاولى
وبقرينة ما ذكر من الفرق والتعليل في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي وكصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع
قال قال في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال
بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع
ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله امرأته ان مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة اسوء
منظرا اذا ماتت ورواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع مثلها وانت خبير بانه يمكن حمل الجواز فيهما
في هذه الرواية على الاطلاق لعدم تقييده في كلامه ع فيهما وعلى التقييد بقرينة الفرض السابق والفرق
بين الزوج والزوجة فيها ظاهر انه في الحاجة الى الدرع في تغسيله لها دون العكس بعلة ما ذكر من ان
المرأة بعد الموت اسوء منظرا وصحيحة منصور قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه
امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ولا يفهم منها الا الجواز حال الضرورة بقرينة
تقييد السائل بالسفر الذي هو مظنتها وبقرينة اختيها على القول بان جواز غسلها مقيد بالضرورة
ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع في المرأة اذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها قال يدخل زوجها يده تحت
قميصها فيغسلها الى المرافق ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال
سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات
محرمه وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب لا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة للتقييد في السؤال
وبقرينة اضافة ذات المحرم على القول بالتقييد ورواية زيد الشحام قال سألته عن امرأة ماتت وهي في موضع
ليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم
زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس

معهن

معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص
من غير ان تنظر الى عورته وهذه الرواية ايضا لا تدل الا على الجواز فيهما في حال الضرورة للتقييد في السؤال
مع اضافة ذي رحم في المرأة وههنا رواية اخرى عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك
من غسل فاطمة عليها السلام قال ذلك امير المؤمنين ع قال فكاني استعظمت ذلك من قوله قال فكانك
ضقت بما اخبرتك به قلت قد كان ذلك جعلت فداك قال لا تضيقن فانها صديقة لم يكن يغسلها الا
صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى وانت خبير بان عد السائل ذلك عظيما وتقريره ع عليه والعذر
بانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق يدل على ان تغسيل الرجل للمرأة لا يخلو عن شيء وكون ذلك بمجرد
انه يغايره فالا يخلو عن بعد وان كان ما في الكافي من استفظعت بدل استعظمت على ما في التهذيب
ربما يشعر به ويمكن ان يكون استعظام السائل باعتبار ما سمعه من العامة من عدم جوازه وتقريره ع
للتقية هذا مع ضعف سند الرواية والله تعالى يعلم قوله والزوجة معها اي مع الولاية بان تكون وارثة
لا حاجب لها عن الارث من رق ونحوه ولا يكون بين الورثة من قدم عليها من وارث ذكر بناء على ما سبق
من تقديم الذكر على الانثى او باذن الولي فقد اخذ الشرطين اذا قلنا باشتراك الولاية بين جميع الورثة
كما اعتبره الش ره ولو قلنا باختصاص الولاية بمن هو اكثر نصيبا الا فيما استثني على ما نقلنا سابقا عن صاحب
المدارك فيسقط ولايتها بوجود من هو اكثر نصيبا ايضا فيحتاج ح ايضا الى الاذن ويحتمل ان يكون الترديد
باعتبار التردد في ولايتها وعدمه باعتبار التردد في حمل الاولى على مطلق الوارث فيثبت لها الولاية
او على الوارث الذي باعتبار تبادره فيخرج الزوجة ويحتاج الى الاذن وح يكون ولاية الزوج باعتبار النص
الخاص به وان لم يدخل في الاولى الوارد في الخبر على انه لا يبعد ايضا ادخال الزوج في الاولى دون الزوجة
والمص في الذكرى حكم بان الظ ان الزوجة تقدم كما يقدم الزوج قال ولم يذكرها الشيخ مع دلالة خبر زرارة
المتقدم على قوة جانب الزوجة على الزوج ونقدمهما على تقدير التجرد ظ واما على عدمه كما هو ظ مذهبه
فيحتمل التمكن التام مع التجريد فيكون اولى من الغسل لا معه وان كان مراده ان تقديم الزوج والزوجة على
تقدير جواز تغسيل كل منهما الاخر مجردا ظ لما ورد من اولوية الزوج فاذا جاز له المباشرة مجردا كغيره
فهو اولى بالمباشرة ايضا ثم يقاس عليه الزوجة بطريق اولى واما على تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا الاطلاق لما ورد
في اولويته ويحتمل عدمه للتمكن التام مع التجريد لا بدونه فالاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوج والزوجة
هذا على تقدير كون تقديمهما بضمير التثنية على ما في بعض النسخ وفي بعضها بضمير التانيث الراجع الى
الزوجة وح يكون المعنى ان تقديم الزوجة على تقدير جواز تغسيلها مجردا ظاهر للرواية المذكورة واما على

تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا لظاهر الرواية ويحتمل عدمه لما ذكر من التمكن فالاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوجة
وفيه انه اذا ثبت قوة جانب الزوجة فلا يضر عدم جواز التجريد على القول به لاشتراكه بينها وبين الزوج مع ثبوت
التقديم فيه فالظاهر الصحيح للنسخة الاولى ثم لا يخفى ان ظ كلامه كما يستفاد من التشبيه بالزوج تقديم الزوجة
مطلقا حتى على باقي الورثة وفيه تامل لان تقديم الزوج كذلك انما هو بالنص الوارد على اولويته كما سبق ولم يرد نص
في الزوجة وقوة جانبها في جواز مباشرتها الغسل بالنسبة الى الزوج لا تفيد اولويتها بالمعنى الذي ذكروه
نعم لو حمل الاولى بالميراث على ما يشملها تثبت الاولوية لها بالنسبة الى غير الورثة كما ذكرنا واما بالنسبة الى باقي الورثة
فلا وجه له فتامل قوله والمشهور انه من وراء الثياب قال به كل من منع مباشرتها حال الاختيار وجمع ممن جوزها
كابن ادريس في السرائر والمص في الدروس والشيخ في المبسوط في كل من الزوج والزوجة لكن مع ذلك بلوغه الى
حد الشهرة غير ظ وقال في الذكرى والمشهور في الاخبار انه من وراء الثياب وفي شرح الارشاد صرح بانه المشهور
في الاخبار والفتوى جميعا وسيظهر لك ان شهرة الاخبار فيه ايضا انما هو في تغسيل الزوج لزوجته واما
في العكس فبالعكس وكيفما كان فمذهب كثير من الاصحاب كابن الجنيد والجعفي والمرتضى والمحقق والعلامة ان ظ
الخلاف جوازه مجردا وقد ظهر مما سبق من الروايات حجة القولين اما القول بالاشتراط فيدل عليه في الزوج
لزوجته صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وموثقة سماعة وحسنة الحلبي الثانية وصحيحة ابي الصباح الكناني
ورواية الحلبي وفي الزوجة لزوجها رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في وجه ورواية زيد الشحام واما على
القول بعدم الاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته اطلاق حسنة محمد بن مسلم وصحيحة عبد الله بن سنان
وفي الزوجة لزوجها اطلاق حسنة عبد الله بن سنان واطلاق حسنة الحلبي بل ظهورها في عدم التقييد بقرينة
المقابلة والتعليل وحسنة الحلبي عبد الله بن سنان وصحيحة زرارة بل ظهورها نظرا الى ظ التعليل وحسنة الحلبي الثانية
بل ظهورها في عدم التقييد بقرينة المقابلة وصحيحة ابي الصباح بل ظهورها ايضا في عدم التقييد للمقابلة
والتعليل وصحيحة منصور بل هي كالصريح في عدم التقييد حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها غاية الامر انه
ان كان متعلقا بالجميع فعلى الزوج ايضا ذلك وان جاز له النظر اليها حال الحيوة وان كان مخصوصا بغير الزوجة
من المحارم كما احتمله العبادة فليس على الزوج ذلك ايضا ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في وجه ويدل
على عدم الاشتراط فيهما جميعا اطلاق رواية ابي بصير ويمكن الجمع بين الروايات اما بحمل المطلق على المقيد
او بحمل المقيد على الاستحباب ولعل الثاني اولى لاصالة عدم الاشتراط ولندور ما يدل على
الاشتراط في جانب الزوجة وظهور كثير من الروايات في عدم الاشتراط فيها كما اشرنا اليه واذا
ثبت عدم الاشتراط فيها فلا قائل بالفصل فليحمل ما يدل على الاشتراط على الاستحباب ولما في الاخبار

من الاختلاف حيث ان في بعضها من وراء الثوب وفي بعضها من وراء الثوب مع زيادة عدم النظر
الى شعرها ولا الى شيء منها وفي بعضها تحت قميصها وفي بعضها من فوق الدرع وعدم النظر الى
عورتها فظ الاخيرين عدم وجوب ستر الكل بل يكفي ما يستره الدرع والقميص وظ الثانية وجوب
ستر الكل والاولى لا يخ عن اجمال ومثل هذا الاختلاف ظاهر في الاستحباب وايضا المنع من النظر
الى شعرها والى شيء منها على ما في الرواية الثانية معارض بما في صحيحة عبد الله بن سنان ان ظاهرها
نفي البأس عن جميع ما ذكرنا في السؤال ومنه النظر وايضا في صحيحة ابي الصباح خص المنع بالنظر الى
عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وح فينبغي ان يحمل المنع عن النظر مط في الرواية الثانية على الكراهة
وهو مرجح لحمل الحكم بكونه من وراء الثوب ايضا على ذلك ويؤكد ذلك ايضا ما ورد من الاخبار الدالة على
تغسيله في القميص او عدم تغسيله الا فيه مط من غير تخصيص بالزوج والزوجة كما سنذكره انشاء الله تعالى
قوله وان جاز النظر اشارة الى ان ما في صحيحة عبد الله بن سنان من الاطلاق في نفي البأس عن النظر لا ينافي
اشتراط كون الغسل من وراء الثياب لجواز ان لا يكون ذلك باعتبار حرمة النظر بل لحكمة اخرى
كما يرشد اليه صحيحة ابي الصباح ورواية الشحام حيث حكم في الاولى تغسيلها من فوق الدرع مع تخصيص
المنع بالنظر الى عورتها وفي الثانية بتغسيله في قميص مع تخصيص المنع بالنظر الى عورته ومنه يعلم انه حمل المنع
عن النظر في حسنة الحلبي على الكراهة وقد عرفت ان الاظهر ح حمل كونه من وراء الثياب على الاستحباب
فتذكر قوله في الخرقة الساترة للعورة مط اي وان تماثل الغاسل والمغسول اذ لا بد من ستر العورة في المتماثلين
ايضا ويفهم المص في سابقها ثم على القول بعدم وجوب تغسيل الزوجين من وراء الثياب احتمل
عدم وجوب ستر العورة ايضا لمكان الزوجية كما اشرنا اليه وفي الذكرى حكم بانه ان جوزنا تغسيلها
مجردا لا يجب فيهما ستر العورة ايضا لاباحة النظر وفيه نظر يظهر من بعض الاخبار السابقة فانظر
قوله ولا يقدح انقضاء العدة اي بعد الموت في جواز التغسيل بل يكفي كونها زوجة او في العدة
الرجعية حين الموت وان خرجت عنها عند التغسيل وقوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة
حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء عدتها ولو بعد الموت ويؤيد ما ذكره الاصحاب مضافا
الى اجماعهم ان الظ من الزوجة في الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هو الزوجة حين الموت
لان من كانت زوجة حينئذ يطلق عليها انها زوجته وان خرجت من العدة بعده ومضت
ما مضت لكن ما سبق في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي من انه يغسل امرأته لانها منه في عدة
ظاهر في اعتبار العدة فلو لم يثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا اليه

سابقا فتذكر قوله وان بعد الفرض قيده في الذكرى بقوله عندنا ووجهه ان عدة الحامل
وغيرها عندنا ابعد الاجلين ففرض عدم تغسيل الزوج الى ان ينقضي اربعة اشهر وعشرا التي هي
اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزويج امراته وتغسيلها له بعد ذلك فرض نادر جدا واما على مذهب العامة التي
فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها وح فيمكن وضع حملها قريبا من موت زوجها ثم تزوجها ثم
تغسيلها الزوجها الميت ولا بعد فيه كثيرا قوله هل يجوز لاحد الزوجين لمس الاخر عند تغسيله
قال الش في شرح الارشاد ويختص اللمس بما جاز نظره من الاعضاء سواء جوزنا التجريد ام لا انتهى
وعلى هذا فالظ جواز اللمس من الزوجة لغير العورة اذ لم يرد فيما رايناه منع من نظرها الا الى العورة
في رواية زيد الشحام واما الزوج فقد سبق في حسنة الحلبي المنع من نظره الى شيء منها وفي صحيحة الكناني
المنع من النظر الى عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وعلى الوجهين فيكون اللمس ايض كذلك والظ
حمل الاولى على الكراهة ولا يبعد حمل الاخيرتين ايض عليها وكذا في الزوجة في الاخيرة استصحابا
للجواز الثابت حال الحيوة هذا وقال المص في الذكرى والظ جواز اللمس للزوجين لجواز النظر
ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال انتهى والقطع بجواز النظر وتعليل جواز اللمس به كما ترى لورود
المنع عن النظر ولو لم يعتد به وحمل على الكراهة تمسكا بالاستصحاب واصالة الجواز فالاولى ان يتمسك
بها ابتداء في اللمس لعدم ورود منع فيه فكانه اراد جواز النظر الى غير العورة ويتمسك فيه بمفهوم
صحيحة الكناني ورواية الشحام فجعل اللمس تابعا له وقوله ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال كان زوال
الاشكال باعتبار عدم الشبهة هذا على القول في جواز النظر وانما الاشكال على القول بعدمه حيث
ان الامر بالتغسيل من وراء الثياب يحتمل ان يكون لحرمة النظر فيتبعه اللمس ويحتمل ان يكون تعبدا
فيجوز كلاهما وان كان الثاني راجحا عنده كما يستفاد من حكمه الاول فتامل واعلم ان في الحكم بتبعية
اللمس في الميت للنظر نظرا اذ يمكن ان يكون المنع من النظر بعد الموت باعتبار سوء المنظر كما يشعر به
صحيحة الكناني المتقدمة في تغسيل المراة والاطلاع على بعض العيوب لا يكون ذلك في اللمس فالظ
جواز لمس ما جاز لمسه في حال الحيوة وان منع من النظر اليه بعد الموت ويؤيده ما في حسنة الحلبي وروايتين
المتقدمتين من انه يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها من غير امر بلف خرقة على يده واما
قوله ع في حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة ويلف على يده خرقة فالظ تعلقه بالاولى فقط لا بالاولى
ايض ولف الاولى كانه للاحتراز عن لمس العورة وعلى تقدير تعلقه بهما فلا ظهور له في الوجوب ويمكن
حمله على الاستحباب ويؤيده ما في صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ع اذ فيها بعد نقل كيفية غسل الميت
وقال

وقال احب لمن غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حتى يغسله فتدبر ويمكن حمل جواز النظر في كلام المص
على جواز النظر في حال الحيوة يعني يجوز نظر كل من الزوجين الى الاخر في حال الحيوة فيجوز اللمس ايض بعد الموت
اشارة الى رواية ابي سعيد قال سمعت اباعبد الله ع يقول المراة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم
يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن الماء عليه صبا فقال
ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن
الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن الماء عليه صبا وعلى هذا فيندفع عنه
ما اوردنا عليه ويمكن حمل كلام شرح الارشاد ايض على هذا المعنى بان يحمل على انه حكم مطلق لا يختص
بالزوجين وان كان كلامه فيهما ثم ان هذه الرواية يدل على ما ذهب اليه جمع من الاصحاب كالشيخ من تخصيص المنع
من النظر الى الاجنبي والاجنبية بما عدا الوجه والكفين اذ على القول بالمنع مطلقا لا يبقى ما كان يحل
لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي كما لا يخفى لكن يبقى في الرواية اشكال من حيث انه ع اطلق الحكم
في المراة اذا ماتت مع عدم المحرم بصب الماء عليها وفي الرجل فصل هذا التفصيل ولا يظهر للتفصيل
وجه الا ان يكون ذلك وجوبا او استحبابا لرعاية زيادة الاحتياط في المراة بعد موتها ويحتمل
ان يكون الحكم في الاول ايض هو التفصيل لكنه ع لم يتعرض له اعتمادا على ما يذكره اخرا واظهار الجهل
ابي حنيفة فلما سمع ابي حنيفة منه ع الحكم وافق به في الشق الاخر ايض مع اعتقاده اطلاق الحكم
بين ع ان الحكم المذكور ليس مطلقا بل فيما لا يحل النظر اليه في حال الحيوة والله تع يعلم قوله وكذا
يجوز للرجل تغسيل مملوكته هذا مقطوع به في كلامهم لا يظهر فيه مخالف وعلله في شرح الارشاد بانها
في معنى الزوجة وبعد ما ذكرنا فلا يجدي المناقشة في التعليل ولا شك في شمول المحرم او ذي
محرم الوارد في الروايات له وانما المناقشة فيما اذ اثبت له وللزوج مزية لم يكن لمطلق المحرم فافهم
قوله وان كانت ام ولد ظاهره على دفع عبارته في شرح الارشاد انه يرد خفي للمملوكة التي يجوز
تغسيلها وذلك لتشبهها بالحرة الموهم لعدم جواز تغسيل المولى لها ويمكن حمل كلامه هنا على انه قيد للمنفي
ودفع خفي للزوجة التي لا يجوز تغسيلها اي لا يجوز تغسيل الزوجة وان كانت ام ولد لمولاها وبها زيادة
علاقة به فافهم قوله دون المكاتبة وان كانت مشروطة لتحريمها عليه بعقد الكتابة مطلقا قوله دون العكس لزوال
ملكه عنها واحتمل في الذكرى الجواز فيه ايض استصحابا لحكم الملك ولانتفاء معنى الزوجة في اباحة اللمس والنظر
وقطع به العلامة وفي المعتبر استقرب ما هنا والاقرب ادخالها في المحرم والتوقف فيما زاد هذا اذا
لم يكن متزوجة او معتدة او مكاتبة او معتقا بعضها والا فلا يجوز كما صرحوا به قوله نعم لو كانت ام ولد

وجه الحكم بالجواز فی خصوصها علی ما فی الذکری و شرح الارشاد بقاء علاقة الملك فیهما من وجوب الکفن
والمؤنة والعدة و روایة اسحق بن عمار ان علی بن الحسین علیهما السلام اوصی ان تغسله ام ولد له
اذا مات فغسلته والاولی لا یخلو عن ضعف والروایة مع صحتها معارضة بما ورد من الاخبار فی ان
المعصوم لا یغسله الا المعصوم نعم یمکن اصل الوصیة لمصلحة کان یقع تغسیله ع خفیة و لا یحضره العامة
لکن مجرد الوصیة ایضا یصلح شاهدا للجواز ولو صحة الروایة یمکن حملها علی انه اوصی ان تجعل دخیلا
فی ذلك کاعداد الماء و نحوه وکان المباشر له هو الباقر ع لئلا ینافی تلك الاخبار وح فلا شاهد
فیها واما ما نقل عن السید المرتضی ره من وجوب تاویل تلك الاخبار بالحمل علی الاغلب الاکثر او
بالتقیید بحال الامکان والقدرة لما شاهدنا ما جری علی خلاف ذلك لموت موسی بن جعفر ع
بمدینة السلام وکون علی بن موسی الرضا ع یومئذ وکذا موت الرضا ع بطوس وابنه الجواد ع بالمدینة
ورده لما قیل فی الجواب انه لا امتناع فی ان ینقل الله تع الاجسام من المکان النائی فی اقرب الاوقات
ویطوی له البعید فیجوز ان ینقل من بالمدینة الی بغداد وطوس فی الوقت بانا لا نمنع من اظهار المعجزات
وخرق العادات للائمة علیهم السلام الا ان الحق انما هو فی ایجاد المقدور دون المستحیل والجسم لا یجوز
ان یکون منتقلا من الاماکن البعیدة الا فی ازمنة مخصوصة فاما ان ینتقل الی البعید من غیر زمان
فمحال فما بین المدینة وبغداد وطوس من المسافة لا یقطعها الجسم الا فی زمان لا یمکن معه ان یتولی من هو
بالمدینة غسل من هو ببغداد او طوس وطول الکلام فی ذلك ثم اکد ما ادعاه بان الامام لو انتقل من
المدینة الی بغداد وطوس لغسل المتوفی والصلوة علیه لشوهد فی موضع الغسل والصلوة لانه جسم والجسم
لا بد ان یراه صحیح العین ولو شوهد لهم لنقل حاله ولم یخف علی الحاضرین وکیف یجوز وقد نقل فی التواریخ
من تولی غسل هذین الامامین ع وسمی وعین فلا یخفی ضعف ما ذکره کله لان المحال هو حرکة الجسم
لا فی زمان واما الزمان المخصوص لکل حرکة فانما هو فی مجری العادة فمع خرقها علی سبیل المعجزة لا استحالة
فی وقوع کل حرکة فی اقصر زمان یراد کما یشعر به حکایة تخت عرش بلقیس و ما ذکره من ان الجسم لا بد ان یراه
صحیح العیون انما هو بحسب العادة اما مع خرقها فلا اذ لا دلیل علی الوجوب ودعوی البداهة تم علی ان
غسل الامام وصلوته بعد حضوره ع ربما وقع خفیة ثم غسل وصلی علیه علانیة علی ما نقل فی واقعة الرضا ع
وح فلا حجة فی عدم مشاهدته ع حین الغسل والصلوة و لا فیما نقل من تعیین الغاسل والمصلی
ونسمیته وقد روی ایضا فی واقعة الکاظم حضور الرضا صلوات الله علیهما وانه باشر التغسیل والتحنیط
والتکفین علی وجه لم یتنبهوا به وهو یظهر المعاونة لهم وهم لا یعرفونه واما الصلوة فامرها اسهل لانه

اذا

اذا جاز حضوره ع علی وجه لم یعرفوه فیکفی صلوته ع فی جملة الحاضرین وان صلی علیه غیره ایضا وقد روی ایضا
انه صلوات الله علیه امر الرضا ع بتغسیله وتکفینه والصلوة علیه وهو حی بالمدینة قبل الخروج فربما
یکفی فیهم علیهم السلام ذلك والله تع یعلم وبما قررنا ظهرت الفرق بین ام الولد وغیره لا یخ عن ضعف
فالاظهر ادخال المملوکة مط مع الشرایط فی المحرم والتوقف فیما زاد وصاحب المدارك ره جعل الاظهر
عدم جواز العکس مط متمسکا بانتقالها الی غیره فیحرم علیها النظر الیه ثم نقل القول بالفرق بین
ام الولد وغیرها متمسکا بالروایة المذکورة وحکم بان فی الطریق ضعفا فتامل فیه ومع التعذر للمساوی
فی الذکورة والانوثة ای فیما یجب فیه المساواة وهو غیر الزوجین اذ الکلام کان فیه وعلی هذا فلا حاجة
الی اشتراط تعذر بالزوج او الزوجة ایضا هنا و لا فیما یذکر بعده من الکافر ثم ان اشتراط تعذر
المساوی فی جواز تغسیل المحرم هو المشهور بین الاصحاب وذهب جماعة منهم العلامة فی المنتهی وابن ادریس
فی السرائر الی عدم اشتراط تعذر المماثل فی تغسیل المحرم بل یجوز مع الاختیار و وجود المماثل ایضا
من وراء الثیاب کما ذکره المص وقوی فی المدارك عدم اشتراط الثیاب ایضا متمسکا بالاصل وصحیحة
منصور السابقة قال والعجب ان العلامة فی المنتهی استدل بهذا الخبر علی جواز الغسل من فوق الثیاب
مع صراحته فی جوازه مجردا مع ستر العورة وانت خبیر بان هذه الروایة وان دلت علی الجواز
مجردا مع ستر العورة کما ذکره لکن دلالتها علی الجواز فی حال الاختیار علی ما ذکره هو وکذا العلامة
غیر ظ لتقیید السائل بالسفر الذی هو مظنة الضرورة فشمول الجواب لغیر ما فرضه غیر ظ و یمکن
ایضا تایید الجواز مجردا باطلاق حسنة عبد الله بن سنان وکذا حسنة الحلبی الثانیة وکذا روایة
عبد الرحمن بن ابی عبد الله المتقدمة علی احتمال فی الاخیرة لکنها ایضا لا تدل الا علی الجواز فی حال
الضرورة واما روایة زید الشحام فظاهرها الاطلاق فی تغسیلها والتقیید فی تغسیل الاان یقال
انه اکتفی عن التقیید فیها بالتقیید فیه اعتمادا علی انها اولی بالستر هذا ان حمل الامراة فیها علی
ما یعم الزوجة وذات المحرم بقرینة التعمیم فی الصحة لشق السابق وان حمل علی الزوجة کما هو ظاهرها
فالتقیید فیها مختص بتغسیل الزوجة لزوجها لکن لا یظهر جواز تغسیل المحرم للرجل بل ظاهرها خلافه
وکیف ما کان فلا دلالة لها ایضا علی الجواز الا فی حال الضرورة واستدل المص فی الذکری علی اشتراط
کونه من وراء ثوب بانه للمحافظة علی العورة ومثله فی شرح الارشاد والمحقق فی المعتبر بانه یحرم النظر
الی العورة فقد اجیز مع الضرورة الغسل من وراء الثیاب جمعا بین التطهیر والستر ویفهم من کلامهما
ان مرادهم بالثوب والثیاب ما یشمل الخرقة الساترة للعورة وح فلا شبهة فی اعتباره ویندفع ایضا

اعتراض صاحب المدارك عن العلامة لكن كلام الاكثر كانه يأبى عن الحمل عليه كيف ولا مجال
للنزاع فيه ولا اختصاص له بالمحرم بل يعتبر ذلك في المماثل ايضا ويمكن حمل كلامهما على ان ذلك الاستظهار
من وقوع النظر الى العورة اذ الخرقة ربما يتقدم او يتاخر فيبدو العورة فاعتبر الثوب للامن من ذلك
ولعل في لفظة المحافظة في عبارة الذكرى اشعارا بذلك لكن الحكم بالوجوب بذلك كما ترى غايته
الاستحباب ثم ايد في المعتبر مذهبه بحسنة عبد الله بن سنان ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
المتقدمتين ولا يخفى انه ليس في الحسنة الا الخرقة على يديها ولا تأييد فيه لاعتبار كون الغسل
من وراء الثياب واما رواية عبد الرحمن فتأييدها انما هو اذا كان قوله ع من فوق الثياب متعلقا
بتمام ما سبق واما اذا كان متعلقا بما اتصل به من صب النساء فقط فيكون المراد ان النساء الاجنبيات
اذا اردن معاونة الزوجة او المحرم او تغسيله عند فقدهما فانما يصببن الماء من فوق الثياب
ولا يجوز لهن النظر واللمس فلا تأييد فيه لما ذكره وجعل التجريد بمجرد الاحتمال اذا لم يكن له
ظهور في الجملة لا يخ عن شيء ويمكن ان يكون غرضه تأييد اصل الحكم وهو تغسيل المحرم الذي
هو محل النزاع بيننا وبين الجمهور لا خصوص كونه من وراء الثياب ومع لا خدشة في التأييد
بل في الدلالة في الحكم بالتأييد كانه باعتبار عدم صحة الروايتين والاولى الاستدلال على
اعتبار الثياب بموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل مات وليس عنده الا النساء
قال تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليها الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرأة ماتت
مع رجال وليس معها امرأة ولا محرم لها فلتدفن كما هي في ثيابها وان كان معها ذو محرم لها غسلها
من فوق ثيابها وبما سيجيء عنقريب من موثقة عمار ويمكن حملها على الاستحباب جمعا بينهما وبين
صحيحة منصور وما يؤيدها ويؤيده استحباب ذلك في المماثل ايضا على ما سيجيء هذا ويمكن
الاحتجاج لما هو المشهور من تخصيص الحكم بتعذر المساوي بحسنة عبد الله بن سنان المذكورة
بتقريب ما سبق ويمكن الجواب ايضا بمثل ما سبق وكذا برواية ابي حمزة المتقدمة بتقريب ما سبق
ايضا والجواب ههنا بتخصيص الحكم بغير المحارم ضعيف لعدم معارض صالح يوجب ذلك
ذلك التخصيص نعم يبقى ضعف السند وامكان الحمل على التقية وعلى هذا فيمكن القول بالجواز
اختيارا تمسكا بعمومات الامر بغسل الميت واصالة عدم اشتراط التساوي هنا ويمكن القول
بالمنع بدون التعذر بناء على ما نقلوا من الاتفاق على اشتراط التساوي المماثلة الا فيما
استثني فاذا لم يثبت الاستثناء هنا فيحكم بمقتضى الاتفاق وللتامل فيه مجال فتامل قوله الذي يزيد

سنه على ثلاث سنين واما مع عدم الزيادة فيجوز تغسيله للمحرم وكذا للاجنبي من غير
اعتبار تعذر المماثل ولا الثوب كما سيذكره قوله بتعليم المسلم على المشهور ومستندهم موثقة
عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل
مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمات كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته
وخالته في قميصه ولا تقربه النصارى وعن المرأة تموت في سفر وليس معها امرأة مسلمة
ومعها نساء نصارى وعمها وخالها معها مسلمون قال يغسلونها ولا تقربها النصرانية كما كانت
تغسلها غير انه تكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع قلت فان مات رجل مسلم وليس معه
رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينه وبينهن
قرابة قال يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة
مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية
ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي ع قال اتى رسول الله ص نفر فقالوا
ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما
وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا يمموها ولا يخفى انه بعد العمل بالرواية
ينبغي تخصيص الحكم باهل الكتاب كما فعله الشيخ في النهاية لكن الاكثر اطلقوا الكافر وظاهرهم التعدي
الى غير اهل الكتاب ايضا وفيه ما فيه وينبغي التعرض لاغتسال الكافر كما وقع في الرواية الاولى
وقد تعرض له المفيد وجماعة وتركه بعض كالمص هنا وفي البيان والدروس ويمكن ان يكون
نظرا الى الرواية الثانية وهل يشترط كون ذلك من الكافر بامر المسلم وتعليمه كما وقع في عبارة
الشيخين او بتعليمه كما وقع في هذا الكتاب او يكفي وقوعه عنه اذا علمه بدون الامر المسلم
وتعليمه الظ الثاني للاصل وخلو الروايتين عما توهم من الشرط والظاهر ان غرضهم من ذلك تحصيل
هذا الفعل لا اشتراطه واحتمل في الذكرى الاشتراط بناء على ان ذلك يجعل فعل الكافر صادرا
عن المسلم لانه آلة له ويكون المسلم بمثابة الفاعل فيجب النية منه فتامل قوله ويمكن اعتبار
نية الكافر وهذا اذا كان مقرا بالله تعالى كاهل الكتاب ويشكل مع ذلك بانهم لا يقولون
بشرعية الغسل على نهج الاسلام فكيف يتصور منهم نية القربة فيه بخلاف العتق فالاظهر ما ذكره
اولا قوله ونفاه المحقق في المعتبر اي نفى اصل الحكم وجعل الاقرب دفنهما من غير غسل معللا
بان غسل الميت يفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة وطرحا للروايتين باعتبار ان

رجال الاولى فطحية والثانية زيدية قوله وكونه ليس بغسل حقيقي عبارة المحقق ما نقلنا
ولم يحسن من الشارح تغييرها الى ما ذكره لانه يستنبط ح ما ذكره من العذر من كلام المحقق نفسه
فافهم قوله وعذره واضح اى العذر مما جعله مانعا من الحكم المذكور واضح اما الضعف فلا
بجباره بما اشار اليه الشارح من الشهرة بين الاصحاب واتضح بان جعل الشهرة ههنا جابرة
للضعف لا يخ عن تامل فانه وان لم يظهر مخالف للحكم غير المحقق كما نقله المص في الذكرى لكن ذكر
ايضا جمعا من الاصحاب لم يتعرض له اصلا كابن ابي عقيل والجعفي وابن البراج في كتابيه وابي زهرة وابن
ادريس والشيخ في الخلاف ومجرد قول جماعة من الاصحاب به مما لا نعول عليه واما حديث النية
فلما ذكره ايضا من احتمال ان الظ يكتفي في هذه الصورة بصورة الغسل ولم يعتبر فيها النية على
ان المحقق تردد في اصل وجوب النية في غسل الميت كما نقلنا عنه سابقا فكيف جعله ههنا
مسلما وايضا يمكن ان يجعل الصاب المسلم الغير المماثل اذ الظ عدم اعتبار المماثلة في الصاب
كما يظهر من بعض الاخبار المتقدمة ويكتفي ح بنيته على ما سبق من جواز الاكتفاء
بنية الصاب وانه الغاسل حقيقة لكن ينبغي ح ان يجعل وصول الماء الى جميع البدن
بالصب ويكون فعل الكتابي او الكتابية ازالة النجاسة عن بدنه وقلمه ودلكه ونحو هذا
مما يتوقف عليه وصول الماء الى جميع بدنه بالصب فتدبر ثم ان المص في الذكرى بعد
ما اجاب عما ذكره المحقق بما ذكره الشارح قال والمتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور
فكيف يفيد غيره الطهارة انتهى ويمكن دفعه ايضا بمثل ما ذكره وهو الاكتفاء في هذه
الصورة بصورة الغسل ولو مع النجاسة اذ لا بعد في التعبد بها وايضا فربما كانت النجاسة
الحكمية التي في الميت اقوى من النجاسة الخبيثة التي في اهل الكتاب على القول بنجاستهم
فعند تغسيلهم في صورة الضرورة يرتفع تلك النجاسة الحكمية القوية وان بقيت النجاسة
الخبيثة الضعيفة وبالجملة لو صحت الروايتان فالاشكال باعتبار النية وكذا الطهارة
هين واما مع ضعفهما فكل منهما متجه لطرحهما قال في المدارك والحق انه متى ثبت نجاسة الذمي
او توقف الغسل على النية تعين المصير الى ما قاله في المعتبر وان نوزع فيهما امكن اثبات هذا
الحكم بالعمومات لا بخصوص هذين الخبرين انتهى وينبغي ان يفرض مع ثبوت النجاسة ثبوت
الملازمة عدم صحة هذا الغسل مع النجاسة ايضا والا امكن صحته باعتبار العفو عن النجاسة
في هذه الصورة كما ذكرنا وقد ظهر بهذا انه يمكن التمسك في الحكم بالعمومات اذ على تقدير تسليم

النجاسة

النجاسة فلا ريب انه لم يثبت الاطلاق المذكور ولا اطلاق توقف هذا الغسل على النية لانتفاء العمومات
لا تدل الا على تكليف الكفار ايضا بالتغسيل ولا كلام فيه واما على صحته منهم فلا وعلى هذا فهب انه لو اراد
الكافر تغسيله فليس لنا منعه منه لعدم العلم بعدم صحته منه واما انه يجب على المسلم الحاضر الذي
لا يمكنه المباشرة امره بتغسيله فلا بد له من دليل والعمومات لا تدل على ذلك لانا نقول انه اذا
ثبت بالعمومات تكليف الكافر فالاصل صحته ما لم يعلم خلافها واذا لم يثبت المقدمات المذكورة فلا
يعلم خلافها ولما كان التغسيل واجبا كفائيا ولم يكن لمن حضر من المسلمين مباشرته لعدم
التماثل فيجب عليه امر الكافر المماثل لاصالة صحته وعدم العلم بخلافها كما يجب عليه امر من علم صحته
منه نعم الامر باغتساله كما ورد في الرواية كانه لا بد له من دليل خاص فتامل قوله لو وجد
من يجوز له تغسيله من المسلمين قبل الدفن فهل يجب اعادته قولان وقد مر نظيره فيما اذا
تعذر بعض الاغسال المكتفى بالباقي مع التيمم بدلا من الغائب او بدونه على القولين ثم ننبه ذلك
وذكرنا فيه الوجهان ولو قيل بالاعادة هناك فههنا اولى لعدم تحقق الامتثال ههنا
حقيقة اذ الكافر مكلف بالفروع عندنا فيجب عليه الاتيان بالغسل على الوجه الشرعي بان يسلم
ويغسل ولم يفعل باختياره غاية الامر انه رخص للمسلم دفنه بما فعل الكافر من صورة الغسل
والظ ان الامتثال المسقط للاعادة هو الامتثال الموجب لسقوط التكليف في ذلك الوقت بالكلية
وههنا لم يتحقق ذلك لبقاء تكليف الكافر نعم لو لم يقل احد بنجاسة الذمي ولم يشترط النية و
جعل هذا الغسل غسلا حقيقيا فلا اعادة قوله لو مسه احد بعد هذا الغسل وقد مر نظيره
ايضا فيما اذا تعذر بعض الاغسال واتي بالباقي ثم مسه احد وقد ذكرنا هناك انه ان قلنا بكفاية
الباقي من غير حاجة الى التيمم فالظ سقوط غسل المس لحصول الغسل الشرعي في حقه وههنا الظ
عدم السقوط بتقريب ما ذكر انفا لعدم تحقق الغسل الشرعي في حقه وانما جوز للمسلم دفنه بعد صورة
الغسل للضرورة فالحكم بسقوط غسل المس بذلك مشكل جدا الا اذا جعل ذلك غسلا شرعيا كما اشرنا
اليه في الفرع السابق فتامل قوله اذا مات الميت مع الاجنبي بلا محرم ولا مماثل حتى من الكفار فا
فالمشهور انه يدفن بغير غسل ولا تيمم وفي التذكرة نسب ذلك الى علمائنا المشعر بالاجماع ونقل
عن المفيد انه اوجب تغسيل الاجنبي له من وراء الثياب وذكر ذلك في المقنعة في الصبي
والصبية مع زيادة سنهما على ثلث سنين ولا يبعد ان يكون البالغ عنده ايضا كذلك كما نقل
ونقل عن ابن زهرة انه شرط تغميض العينين وذكر في الذكرى انه يظهر من العلامة القول

بالتيمم ولعل هذا في بعض كتبه والا ففي كتبي منها موافق للمشهور حجة المشهور الاصل وحسنة الحلبي
وصحيحة الكناني ورواية داود بن سرحان ورواية زيد الشحام وموثقة سماعة المتقدمة وصحيحة
عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سألته عن امرأة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن
ولا تغسل ورواية ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يموت في السفر مع النساء ليس
معهن رجل كيف يصنع به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه وفي المدارك عدها
صحيحة وفيه تامل لاشتراك محمد بن مروان في سنده فلعله ظهر له قرينة على انه الثقة حجة ما نقل
عن المفيد حسنة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول المرأة اذا ماتت مع الرجال
فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ان يلف على يديه خرقة ويمكن الجواب
بتخصيصها جمعا بين الاخبار بما اذا كان ذلك البعض هو الزوج او احد من ذوي ارحامها كما
فعله الشيخ في التهذيب ورواية جابر عن ابي جعفر ع في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن
رجل قال يصببن الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين صفا
ويدخلنه قبره والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة قال يصبون الماء من خلف الثوب
ويلفونها في اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه
عن علي عليهم السلام قال اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم
من نسائه قال يؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولا ينظرن الى عورته ولا
يلمسنه بايديهن ويطهرنه واذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن الماء عليه
صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه وحملهما الشيخ في موضع من التهذيب على الاستحباب
مع انه قال في المبسوط فيما فرضه من موت المرأة كذلك المذهب انه لا يجوز لاحد ان يغسلها ولا
يؤممها وتدفن بثيابها وفي موضع آخر اوجب العمل بهما فيما اذا كان عليه شيء من الثياب
وحمل الاخبار الاولة على ما اذا كان عريانا والاظهر طرحهما لضعف سندهما جدا فلا تقاومان
لمعارضة الاخبار المتقدمة مع انه ادعى في الخلاف الاجماع عليها ورواية ابي سعيد المتقدمة
في ذيل حاشية قوله ان بعد الفرض وهي ايض لضعف سندها كالروايتين السابقتين
ويمكن الاحتجاج ايض في اصل الغسل بالعمومات الواردة في الغسل وفي اعتبار الثوب لحرمة النظر
واللمس من الاجنبي والجواب ان ما اوردناه من الاخبار المعتبرة تصلح لتخصيص العمومات واما ما نقل
عن ابن زهرة فلا يظهر له حجة وكانه موافق للمفيد وما ذكره شرط زايد لرعاية الاحتياط وما نقل
عن العلامة

عن العلامة من التيمم لعل مستنده قوله ع افلا يممتموها في رواية الزيدية المتقدمة في بحث
تغسيل الكافر الا انها ضعيفة جدا مع موافقتها لمذاهب اكثر العامة وقد اعترض
عليه في المعتبر وغيره بان نظر الاجنبي محرم فالمانع من الغسل مانع من التيمم ايض وان
كان الاطلاع مع التيمم اقل النظر محرم قليله وكثيره وهذا انما يتوجه على القول بحرمة النظر
من الاجنبي مطلقا واما على القول بجوازه الى الوجه والكفين كما ذهب اليه الشيخ فلا لكن
لو قيل بجواز اللمس ايض فيهما ولم نر تصريحا منهم بذلك او امر بلف خرقة تمنع من اللمس لكنه
يرد بعد انه يمكن الغسل ايض بدون النظر واللمس فلا وجه للتيمم فتدبر وههنا روايات
اخرى منها صحيحة داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسال ابا عبد الله ع عن المرأة
تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك
عليهم ولكن يغسلون كفيها ورواية مفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع انه قال في المرأة تكون
في السفر مع الرجال ليس فيهم ذو محرم لها ولا معهم امرأة فتموت يغسل منها ما اوجب الله تعالى
عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي امر الله بسترها فقلت كيف يصنع
بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها ورواية ابي بصير عن ابي
عبد الله ع في امرأة ماتت في سفر وليس معها نساء ولا ذو محرم فقال يغسل منها
موضع الوضوء ويصلى عليها وتدفن ورواية جابر عن ابي عبد الله ع قال سئل عن المرأة
تموت وليس معها محرم قال يغسل كفيها وهذه الروايات ضعيفة الاسناد سوى الرواية
الاولى والظاهر فيها ايض ان ما نقله داود من قول ابي عبد الله ع هو الذي اخبره به صاحبه
الذي مضى من غير ان سمعه داود منه ع او حصل له العلم به وعند هذا ينتفي نفع الثقة
لجهالة الصاحب وكيفما كان فهذه الاخبار لا تصلح لمعارضة الاخبار الاولة مع ما فيها
من الاختلاف ولو اريد الجمع بين الاخبار فيمكن حمل هذه الاخبار على الجواز كما فعله الشيخ
في التهذيب والنهاية مع تخصيص الحكم بموت المرأة كما هو مورد الاخبار بل يمكن الحمل
على الاستحباب ايض وح يحمل اختلاف تلك الاخبار على جواز كل طريق من الطرق المذكورة
او استحبابها لكن يشكل الحكم بهما لما اشرنا اليه من حال الاسناد والله تعالى يعلم قوله ويجوز تغسيل
الرجل ابنة ثلث سنين مجردة التحديد بثلث سنين فيها مذهب جماعة من الاصحاب لكن
بعضهم جعل الثلثة داخلا في زمان الجواز كالمص وابن ادريس وبعضهم كالشيخ في المبسوط

جعله خارجا وخص الجواز فيهما بما اذا كانا سنة دون ثلث سنين وحكم بالتحريم
فى الثلث وما زاد عليه والمفيد فى المقنعة خص التحديد بالثلث بالصبية وفى الصبى
اعتبر خمس سنين لكن حكم بالجواز فيهما فى اقل من ثلث وخمس وحكم فيما زاد على ثلث او خمس
بالغسل من وراء الثوب وبقى حكم الثلث والخمس مهملا فى كلامه ومنع المحقق فى المعتبر
من تغسيل الرجل الصبية مطلقا وجوز للمراة تغسيل ابن الثلث اختيارا واضطرارا وظ
اطلاق الاكثر عدم اشتراط تعذر المماثل كما ذكره الشارح والشيخ فى النهاية لم يذكر الصبية
وجوز فى الصبى تغسيل النسا ابن ثلث سنين او اقل عند عدم الرجال مجردا عن ثيابه
هكذا فى النسخة عندنا وذكر فى الذكرى انه شرط فى النهاية فى الموضعين عدم المماثل
وفى الوسيلة لابن حمزة خص الحكم فى الموضعين بصورة عدم المماثل ومع ذلك جوز فى الصبى
ابن ثلث سنين تغسيل النسا له مجردا وحكم فى بنت ثلث سنين بتغسيل الاجنبى لها
من فوق ثيابها وما وجدنا من الروايات فى هذا الباب رواية ابى النمير على ما فى الكافى
وابى النمير على ما فى الفقيه والتهذيب قال قلت لابى عبد الله ع حدثنى عن الصبى الى كم تغسله
النسا فقال الى ثلث سنين ومرسلة محمد بن احمد بن يحيى قال روى فى الجارية تموت
مع الرجال فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل كذا فى التهذيب
ونقل فى الذكرى عن ابن طاوس انه قال ما فى التهذيب من لفظ اقل سهو ونقل
فى الفقيه عن جامع شيخه محمد بن الحسن فى الجارية تموت مع الرجال فى السفر قال اذا كانت
بنت اكثر من خمس او ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت اقل من خمس غسلت وذكر
عن الحلبى حديثا فى معناه عن الصادق ع ولا يخفى ان الرواية الاولى مع ضعفها مختصة
بالصبى وظ‍ ها الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم الغاية كما هو المشهور بين الاصوليين
فيه لولم نقل بحجيته فيكون الثلث مسكوتا عنه واما الحكم بدخوله فى الجواز فلا وجه له وعلى هذا
فالظ‍ ما فى المبسوط من اعتبار دون الثلث لا ما ذكره المص من اعتبار الثلث واما الرواية
الثانية فالسهو فيها على ما فى التهذيب ظ‍ وعلى ما نقل عن الجامع مطابق لما ذكره المفيد فى اعتبار
الخمس ويخالف له فى انه اعتبر فيها الخمس فى الصبية والمفيد اعتبره فى الصبى وبالجملة فبهاتين
الروايتين لا يمكن الذهاب على شئ من الاقوال المذكورة ويمسك فى المعتبر فى الفرق بين الصبى
والصبية بان الفرج اذن فى اطلاع النساء على الصبى لافتقاره اليهن فى التربية وليس كذلك الصبية

والاصل حرمة النظر وفيه تامل واعلم ان معول ما ورد من المنع من تغسيل الرجال للنسا
وبالعكس للصبى والصبية غير ظ‍ وكذا حرمة النظر واللمس فيهما وعلى تقدير تسليمها فالغسل لا يستلزم
النظر ولا اللمس وعلى تقدير الغسل مع النظر ايض لا يلزم بطلان الغسل بل حرمة ما يصحبه لانه
ليس داخلا فى حقيقته ولا يلازم لها نعم على تقدير حرمة اللمس اذا وقع ايصال الماء الى بعض
الاعضا باللمس فلا يبعد القول بالبطلان فيه وعموما وجوب الغسل متناولة لهما فالحكم بالمنع فيما
لا اجماع فيه مشكل وعلى هذا فلا يبعد القول باعتبار الخمس فيهما لعدم الاجماع فيه على المنع واما
فيما دون الثلث فى الصبى فلا خلاف فى الجواز بل ادعى العلامة فى النهاية والتذكرة اتفاق جميع
علمائنا فى الصبية ايض اذا كانت بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية لانها ليست
محل الشهوة لكن يجد شرح ما نقلنا عن المحقق ره وايض الظ‍ التحديد بما دون الثلث لما نقلنا
عن المبسوط وعلى ما قررنا فالقول بالجواز الى الثلث فى الصبية ايض قوى متين والله يعلم
قوله ابن ثلث سنين مجردا كما يجوز التجريد فيهما لا يجب ستر العورة لانتفاء الشهوة
فى مثل ذلك ولان بدن البنت عورة فى اصله ولو لا جواز كشف العورة الخاصة لم يجز التجريد
وقد جاز بالاجماع كذا فى شرح الارشاد وذكر مختصره فى شرح القواعد ايض والوجه الثانى كما
ترى الجواز اختلاف العورة بحسب الحكم وقال فى المعتبر وفى وجوب ستر عورة الصبى تردد اقربه
انه لا يجب بحده ما يجوز للنسا تغسيله مجردا لان جواز نظر المراة تدل على جواز نظر الى الرجل انتهى
وهو انما يتجه لو كان مرادهم بالتجرد ما يشمل العورة ايض وهو غير ظ‍ بل يمكن ان يكون المراد
تجرد ما سوى العورة كما قالوا بجواز التجرد فى المماثل فتامل قوله فلا يرد ما قيل انه يعتبر
نقصانها القائل هو شارح القواعد ره وما اورده الش عليه متجه اذ المتبادر من ابن كذا
هو اعتبار مدة حيوته لا ما بعد الموت ايض فاعتبر مثل فى الصلوة ايض قوله فى معركة قتال
فلو خرج بها وخرج او اخرج وبه رمق ثم مات خارجا لا يلحق به الاحكام وذكر فى شرح الارشاد
ان ظ‍ الروايات ان ادراك المسلمين له وبه رمق كاف فى عدم لحوق الاحكام ونقل فى المدارك
حسنة ابان بن تغلب عن ابى عبد الله ع الذى يقتل فى سبيل الله يدفن فى ثيابه ولا يغسل
الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط وذكر ان ظاهرها
ان وجوب التغسيل فى الشهيد منوط بادراك المسلمين اياه وبه رمق فان لم يدركه كذلك
سقط تغسيله وان لم يمت فى المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب من انه الفرق بالموت .

فى المعركة وعدمه والظ فيما ذكره ايرادين على الاصحاب احدهما ان ظ الرواية اناطة الحكم
بادراك المسلمين اياه وبه رمق فلو ادركوه وبه رمق يسقط الاحكام وان مات
فى المعركة وهو خلاف ماذكره الاصحاب وهذا هو الذى اشار اليه فى شرح الارشاد
وثانيهما ان ظاهرها انه لم يدركه سقط تغسيله وان لم يمت فى المعركة وهو خلاف
ماذكره الاصحاب من اعتبار الموت فى المعركة وانت خبير بان الظ من ادراك المسلمين له
وبه رمق اما ادراكهم له بعد تمام الحرب او ادراكهم له باخراجه الى معسكرهم لا ادراك
بعض المسلمين له فى المعركة فى اثناء القتال ومراد الاصحاب بالموت فى المعركة اى موضع
القتال موته فيها مادام معركة وموضع قتال وعلى هذا فاندفع الايراد الاول وايضا
الظ من الذى قتل فى سبيل الله هو الذى قتل فى معركة الجهاد وشموله لمن جرح بها
ومات فى خارجها غير ظ فلذا اقتصروا فى الحكم على ماهو المتيقن وهو الذى مات فى المعركة
لا من مات فى خارجها بجرح اصابه فيها وان لم يدركه المسلمون ويؤيده ايضا ما فى موثقة
رواية ابى خالد قال اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شئ الا ماقتل بين الصفين
فان كان به رمق غسل والا فلا فتامل قوله وهو فى ح بما بسببه اى بسبب القتال والا
احتراز عن المسلم الناجى المقتول فى المعركة من الجانب الاخر والثانى عمن مات فى
المعركة لا بالقتال بل حتف انفه قوله فى جهاد مامور به حال الغيبة لا وجه للتخصيص
بحال الغيبة اذ لو اضطروا الى مثل هذا الجهاد زمان الحضور ايضا بدون الامام او نائبه
فحكمه حكمه ولذا لم يقيد بذلك فى شرح الارشاد ويمكن حمل كلامه هنا على جهاد وقع الامر
به اى بجنسه حال الغيبة ايضا ولا يكون له اختصاص بحال الحضور وح يدخل هذا القسم وان
وقع فى حال الحضور ويمكن ايضا حمل حال الغيبة على ما يشمل هذا القسم ايضا اذ الظ ان
جواز هذا القسم حال الحضور بدون الامام او نائبه انما هو مع الاضطرار وبعد الامام عنهم
بحيث لا يمكنهم الاستيذان وح تصدق الغيبة بالنسبة اليهم وفيه تكلف هذا ولعله اراد
بالجهاد ههنا ما يكون لحماية الدين لا للمدافعة عن نفس او مال او حريم فلا يرد صدق هذا القسم
على المقتول دون نفسه وماله لصدق الجهاد على فعله ايضا كما سيجئ فى بحث الجهاد من عده
فى اقسامه مع عدم شمول الاحكام كما يصرح به فى شرح الاتى فانهم ارادوا بالجهاد هناك المعنى
الاعم مما اريد به ههنا ويمكن ان يجعل قوله كالوه من تتمة تعريف هذا القسم او يوهم ان ماذكره

فى الشرح

فى الشرح الاتى بمنزلة الاستثناء مما ذكر ههنا فتامل قوله على خلاف فى هذا القسم فان الشيخين
ومن تبعهما خصوا الحكم بالشهيد بين يدى الامام او نائبه وحكم جماعة كالمحقق والمص بشموله
لهذا القسم ايضا ولعل نظرهم الى عموم سبيل الله وشموله للقسمين ونظر الاولين الى ان
المتبادر منه هو الجهاد مع الامام او نائبه ولو لم يكن ظاهرا فيه فلا اقل من احتماله احتمالا
مساويا للحمل على المعنى الاعم فيقتصر فى تخصيص العمومات وسقوط الاحكام على ما هو المتيقن
وهو احوط قوله لا يغسل ولا يكفن هذا اذا لم يجردوه واما لو جرد فيكفن كما فعل النبى صلعم
بحمزة لما جرد قوله وينزع عنه الفرو والجلود اذ الوارد فى الاخبار هو الدفن بثيابه وهى
لا تشمل الجلود عرفا اذ المعهود منها فى العرف هى المنسوجة فينصرف الاطلاق اليها كذا فى
المعتبر ولما روى عن النبى ص انه امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الجلود والحديد وقال الشيخ
فى المبسوط يدفن معه جميع ما عليه الا الخفين قوله وان اصابهما دم يمكن عود الضمير الى
الخفين وح فيظهر منه انه ينزع الخفان مط وان اصابهما الدم واما الفرو والجلود فانما
ينزعان ان لم يصبهما الدم وبهذا صرح المفيد ره وهو ظ ويمكن عوده الى الفرو والجلود
اى ينزع الفرو والجلود وان اصابهما الدم كالخفين وح فالحكم بالنزع مط فى الجميع كما ذهب
اليه المحقق فى المعتبر وههنا مذهب اخر وهو ان الخفين ايضا اذا اصابهما الدم
دفنا معه ذهب اليه ابن ادريس ونسبه فى النهاية الى رواية اشارة الى رواية ضعيفة
رواها من الزيدية قوله من قطاع الطريق وغيرهم اى وغير قطاع الطريق لعموم الاخبار فى ان
من قتل دون مظلمة اى اهله وماله فهو شهيد من غير تخصيص بكونه من قطاع الطريق
فذكرهم بالخصوص اما لورود نص خاص بهم ايضا او بناء على الغالب الشايع او المراد غير
هؤلاء ممن اطلق عليه الشهيد فى الاخبار كمن مات غريبا او يوم الجمعة ولا خلاف فى عدم الحاق
هؤلاء بالشهيد فى الاحكام وان ساووه او قربوا منه فى الاجر والفضل قوله ويجب ازالة النجاسة
العرضية الخ ذكر فى المنتهى انه لا خلاف فيه واستدل عليه ايضا فى المدارك بالروايات
الواردة بالابتداء بغسل الفرج كرواية الكاهلى ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث
غسلات ورواية يونس واغسل وجهه وانفه ثم اغسل راسه بالرغوة وفيه تامل فان
تلك الروايات لم يقيد بما اذا كان الفرج نجسا فالظ منها استحباب الابتداء بغسل الفرج
وتنظيفه وان لم يكن فيه نجاسة ثم الشروع فى الغسل فلا دلالة لها على وجوب الابتداء بغسل النجاسة

العرضية اولا ولذا نرى العلامة ره وفي المنتهى بعد ماذكر وجوب الابتداء بازالة النجاسة عن بدنه
ان كان عليه نجاسة قال ثم يبدأ بفرجه فيغسله بماء السدر والحرض ثلث مرات واكثر من ذلك
على جهة الاستحباب لانها محل الاخباث واستشهد برواية الكاهلي واستدل في المعتبر بان
المراد تطهيره واذا وجب ازالة الحكمية عنه فوجوب ازالة العينية اولى ولئلا ينجس ماء الغسل
بملاقاتها لما روى يونس ويمسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه ولا يخفى
ما في دعوى الاولوية من المنع ثم عدم دلالتها على وجوب التقديم وانه لابد في تتميم الوجه الثاني
من الدلالة على اشتراط الطهارة في ماء هذا الغسل فلعل دليله الاجماع ثم بعد ذلك
نغايته وجوب تقديم تطهير كل عضو على غسله لا وجوب تقديم الازالة على الشروع في الغسل
كما هو مقتضى كلامهم وليس في رواية يونس ايضا الامر بالانقاء من النجاسة اذا خرجت
ولا يستفاد منها وجوب تقديم ازالة الخبث على الشروع في الغسل وفي شرح الارشاد بعد
ما علل الحكم بما نقلنا عن المعتبر من الوجهين قال كذا عللوا والاولى الاستناد الى النص وجعله
تعبدا ان حكمنا بنجاسة بدن الميت كما هو المشهور والا لزم طهارة المحل الواحد من نجاسة
واما على قول السيد المرتضى فلا اشكال لانه ذهب الى كون بدن الميت ليس بنجس بل الموت
عنده من قبيل الاحداث كالجنابة ثم يجب ازالة النجاسة الملاقية لبدن الميت كما اذا
لاقت بدن الجنب انتهى ولعل مراده ان الاولى الاستناد في اثبات وجوب هذا التقديم
الى النص وهو ماذكر من رواية يونس والاجماع على ما ادعوه لا الى ماذكروه اولا من الوجهين
الاولويين ثم بعد اثباته جعله محض التعبد لا معللا بما يظهر من الوجهين الاولين والا لزم ما
ذكره من الاشكال ولا يخفى سخافة الاشكال اذ لا استبعاد في طهارة المحل الواحد من نجاسة
دون اخرى مع اختلاف حقيقتهما واختلاف مطهرهما وتقديم استعمال مطهر احدهما على مطهر الاخرى
كما اذا فرضنا ان تطهير نجاسة شرعا بالماء واخرى بالتراب فاذا اجتمعتا في محل ثم طهر
بالماء او التراب فالحكم بزوال ما استعمل مطهره وبقاء الاخرى مما لا غضاضة فيه وههنا
كذلك فان احدى النجاستين حدثية محضة رفعها بالغسل والاخرى خبثية مع حدثية
رفعها بالغسل فلا بعد ان ترفع الاولى بالغسل وتبقى الثانية الى ان تزال بالغسل فليس
في ذلك من الاشكال ما يلجئ الى القول بانه محض تعبد وفي المدارك بعد ما نقلنا عنه
من الاستدلال بالاجماع والاخبار قال وقد يناقش في هذا الحكم بان اللازم منه طهارة المحل

الواحد

الواحد من نجاسة دون اخرى وهو غير معقول ويجاب بعدم الالتفات الى هذا الاستبعاد
بعد ثبوت الحكم بالنص والاجماع اقول ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات ولا بعد في رفع نجاسة
الموت بالغسل وتوقفه على ما يطهر ساير النجاسات فيجب ازالتها اولا لتطهير الميت بالغسل
وهذا اولى مما ذكره في المعتبر من ان تقديم الازالة لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها او لانه اذا
وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى وماذكره من الجواب اولا كانه هو ما نقلنا من جده
من الاستناد الى التعبد وماذكره ثانيا كان تحقيقه ماذكرنا لكن التمسك بما ذكره من ان
هذه الاسباب من قبيل المعرفات مما لا حاجة اليه ولا دخل له في دفع الاشكال وماذكره من اولوية
هذا مما ذكره في المعتبر كما ترى فانه لا ربط لما ذكره المحقق بما ذكره فان ماذكره المحقق دليل على وجوب
تقديم ازالة الخبث على الغسل ولا ربط له بدفع الاشكال بل الاشكال انما يتوجه بعد اثبات الحكم
وماذكره هو جواب للاشكال الوارد على الحكم بعد اثباته فاين احدهما من الاخر حتى يصح النسبة
بالاولوية بينهما ثم نقل عن جده ما نقلنا عنه من انتفاء الاشكال على قول السيد المرتضى واورد
عليه ان مقتضاه انه لا يجب تقديم الازالة على الشروع في الغسل بل يكفي طهارة كل جزء من البدن
قبل غسله وهو خلاف ما صرحوا به هنا مع ان في تحقق الخلاف في نجاسة بدن الميت نظرا فان
المنقول عن المرتضى ره عدم وجوب غسل المس لا عدم نجاسة الميت بل حكى المصنف في المعتبر عنه
في شرح الرسالة التصريح بنجاسته وعن الشيخ في الخلاف انه نقل على ذلك اجماع الفرقة انتهى ولا
يخفى ان ايراده الاول انما يتوجه على جده لو كان مراده انه على قول السيد يمكن اثبات
وجوب التقديم مع قطع النظر عن النص بوجوب تقديم ازالة الخبث على الحدث كما في الجنابة
ولا اشكال عليه واما اذا حمل كلامه على انه على قول السيد بعد اثبات الحكم لا حاجة الى حمل
الحكم محض التعبد اذ لا يتوجه ح ماذكر من الاشكال فلا يتوجه عليه ماذكره وهو ظ نعم
ما اورده ثانيا لانه متجه فتامل قوله من الوارث او ممن يأذن له لعدم جواز مثل هذا
التصرف في مال الغير بدون اذنه قوله لانه مظنة النجاسة فاذا نزع من تحته لا يلطخ اعالى بدنه
وايضا نزعه على هذا الوجه اسهل على الميت وقال في المعتبر الاقرب ان نزعه كذلك اذا اريد ستر
عورته به في حال الغسل ثم ينزع بعد الغسل من اسفله واستشهد بما في صحيحة عبد الله بن
سنان ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قوله ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند
الاكثر كون هذا مذهب الاكثر غير ظ بل القائل به من غير جمع من المتاخرين نادر ولا اعلم

سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنه تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار
بفعل علي عم في النبي صم وانما المعروف من الاصحاب الحكم بنزعه اما بتمامه والقاء خرقة على العورة
او باخراج اليدين منه ونزعه الى سرته وجمعه على عورته وتركه كذلك الى ان يفرغ من غسله
ليكون ساتر العورة او بالتخيير بين الامرين فالاول ظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط من غير
تصريح بالوجوب او الاستحباب قال في المبسوط ثم ينزع قميصه بفتق جيبه وينزع من تحته
ويترك على عورته ما يسترها ومثله في النهاية وكذا ابن ادريس فانه قال في السرائر ويجب
ان يستر عورته بثوب يضعه عليها او بقميصه بعد نزعه منه وهو صريح المحقق والعلامة
مع تصريحهما بالاستحباب وكذا المص في الدروس مع تصريحه بالاستحباب قال وان لم يكن له قميص
ستر العورة والثاني قول الصدوق وكانه ظاهر المفيد ايضا من غير تصريح منهما بالوجوب
او الاستحباب والثالث قول الشيخ في الخلاف فانه قال يستحب تغسيل الميت عريانا مستور العورة
بان يترك قميصه على عورته او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة ثم ادعى اجماع الفرقة
على التخيير بين الامرين كذا فيما عندنا من نسخة الخلاف وفي المعتبر نقل عبارة الخلاف هكذا يستحب
غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او بنزع القميص ويترك على عورته خرقة قال
ومعنى قوله اما بقميصه ~~او بنزع القميص~~ ان يخرج يديه من القميص ويجذبه منحدرا الى سرته
ويجمعه فوق عورته ويجرد ساقيه فيصير كالعاري عدا العورة وابن حمزة في الوسيلة عد من
الواجبات غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا لعذر وعلى ما نقلنا فالظ ان مراد الشيخ من غسله
في القميص ويتمثل غسله فيه بعد نزعه الى السرة ولا فلا يتضح لسنية افضليته الى الاكثر قطعا وبعد
ذلك ايضا فكونه مذهب الاكثر غير ظ بل الظ ان القائل بترجيح نزع القميص بتمامه والقاء
شيء على العورة سواء كان هو القميص او غيره اكثر نعم لا يبعد القول بافضلية الغسل في القميص
لما نقلنا من حديث غسل النبي صم ولما نقلنا من صحيحة ابن سنان ولما استدل به في المدارك
من صحيحة يعقوب بن يقطين وفيها لا يغسلن الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه
من فوقه وصحيحة ابن مسكان وفيها قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون
عليه قميص تغسله من تحته وحسنة سليمان بن خالد وفيها قلت فما يكون عليه حين
تغسله قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فغسل فيغسل من تحت القميص وفي عدها
حسنة تامل فان الشيخ رواها في التهذيب عن النضر بن سويد ورجالها المذكورة رجال

الصحيح

الصحيح على المشهور وان كان في سليمن بن خالد كلام قد سبق الاشارة اليه لكن طريقه
الى النضر غير معلوم فلعله ظهر له حسن طريقه اليه ثم في دلالة الروايتين الاخيرتين تامل
اذ يمكن ان يكون المراد فيهما استحباب ان يلقى عليه قميص لا ان تغسل في القميص بل حملهما
عليه فيهما عليه اظهر ويؤيده ايضا حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عم قال اذا اردت
غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص واما غيره فان ظاهرها
ايضا ما ذكرنا ويدل عليه ايضا ما في رواية ام انس بن مالك عن رسول الله صم فاذا اردت
غسلها فابدأ بسفليها فالق على عورتها ثوبا ستيرا ويمكن الجمع بين الروايات بالقول بالتخيير
بين الوجهين لكنه يبقى رواية يونس عنهم عليهم السلام وفيها فان كان عليه قميص فاخرج يده
يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه
قميص فالق على عورته خرقة وهي حجة الصدوق لكنها لا تصلح لمعارضة الروايات السابقة
من حيث السند الا انه يمكن حمل الغسل في القميص فيها على هذا الوجه جمعا بينها وكذا
يمكن حمل عليه في الروايتين على هذا المعنى والاولى ان يحمل الغسل في القميص على هذا
الوجه ويق بالتخيير بينه وبين نزعه والقاء القميص عليه او ثوب اخر ستير ليجمع به
بين جميع الاخبار والله تعالى يعلم واستدل في المنتهى على ما اختاره من استحباب تجريده
وان يترك على عورته خرقة تسترها بانه ابلغ في التطهير فكان اولى وبان الحي لو غسل
تجرد فالميت اولى وبموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عم انه سئل عن غسل الميت فقال
تبدأ فتطرح على سوئته خرقة ورواية عبد الله بن عبيد قال سالت ابا عبد الله عم عن
غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم تغسل فرجه والتخيير بان ما ذكره من الاعتبارين
لا تصلح لمعارضة الرواية الصحيحة وكذا الروايات على انه يمكن حملهما على بيان اقل القدر
الواجب واستدل ايضا في المعتبر على افضلية التجريد والقاء الخرقة بانه امكن للتطهير
وبان الثوب قد ينجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل
وللجاعن حكاية غسل النبي صم في القميص بانه يمكن ان يكون ذلك للامن في طرفه من تلطخ
الثوب لتعذر ذلك في غيره واعترض عليه المص في الذكرى بان عند المحقق نجاسة الميت
تتعدى الى الملاقي فهي حاصلة وان لم يخرج منه شيء وعدم طهارة القميص هنا بالصب في اطلاق الرواية
وجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره اشهى وكان مراد المحقق انه لو غسل في الثوب فربما

خرج منه شيء ولا يطهر بصب الماء اما الظهور بقاء عينه تحت الثوب بعد التغسيل
او لعدم الدليل على الطهارة من هذه النجاسة الخارجة بالصب بخلاف نجاسة الموت
فانها لما كانت من ضروريات الميت فاذا ثبت بالاخبار جواز تغسيله في الثوب على ما ذكره
فيظهر منه طهارة الثوب ايضا بذلك وانه يجري مجرى ما لا يمكن عصره واما النجاسة الخارجة
فتشكل الحكم بالطهارة منها ايضا بمجرد الصب لانها ليست من لوازم الميت فلعل جواز غسله
في الثوب وطهارة الثوب بالصب كان مخصوصا بما اذا لم يخرج نجاسة او لم يظهر ذلك بناء
على اصالة عدمه واما اذا ظهر ذلك فلا يجوز الا مع تجريده وعصر الثوب فالاولى في الابتداء
تغسيله مجردا حذرا من ذلك وعلى هذا فيندفع ما ذكره المص من الايرادين لكن المشهور
مثل هذه الوجوه مع ورود الصلوة لا تخرج عن اشكال فالاولى العمل بمقتضاها قوله وهو اي
ستر العورة للغسل لعله للاحتراز عن النظر اليها بدونه قوله فيستحب استظهارا لئلا يقع النظر
غلطا او سهوا ولا يخفى انه قد ورد الامر بستر العورة في روايات كحسنة الحلبي ورواية يونس
وموثقة عمار ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة آنفا وعلى هذا فيمكن القول بوجوبه
مطلقا نظرا الى اطلاقاتها وهل يختص ذلك بغير الزوجين على تقدير القول بجواز غسلهما
مجردين او يشملهما ايضا قد نقلنا سابقا عن الذكرى الحكم بالاول لجواز النظر وذكرنا
انه محل نظر لما ورد من منع الزوج عن النظر الى عورتها ويؤيده ايضا اطلاق هذه الروايات
وجواز النظر حال الحيوة لا ينافي حرمته بعد الموت قال في الذكرى وكذا لو كان طفلا يباح
غسله للنساء لانه لا شهوة فيه ومن ثم جاز للنساء غسله والظ ان الصبية ايضا عنده
كذلك وانما ذكر الصبي على سبيل المثال لجريان الدليل فيهما كما نقلنا سابقا عن شرحي الارشاد
والقواعد وفيه ايضا تامل لاطلاق تلك الروايات وما ذكر من الدليل لا يدل الا على جواز
النظر حال الحيوة لا بعد الموت ايضا اذ علة المنع بعد الموت يمكن ان يكون شيئا لا تعلق له
بالشهوة الا ان يقال ان الظ من الاخبار هو غسل ما لا يجوز لغير المماثل غسله لكونه اظهر الافراد
فيبقى غيره على اصالة الجواز فتامل قوله او على غيرهما مما يؤدي فائدتهما فليس المستحب خصوص
تلك الخشبة بل يكفي اللوح من كل خشب بل غير الخشب ايضا مما يوجب حفظ الجسد من التلطخ لان
حكمهم باستحبابه انما هو لرعاية ذلك فيحصل بكل ما يفيد ذلك قوله ومكان الرجلين منحدرا
لئلا يجتمع الماء تحته قوله مستقبل القبلة كوضعه حالة الاحتضار لرواية الكاهلي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام

عن غسل الميت

عن غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ويدل
عليه ايضا ما تقدم من الاخبار في بحث الاستقبال حالة الاحتضار في رواية يونس عنهم عليهم السلام قال
اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة وليس فيهما بيان كيفية الاستقبال
لكن يكفي الروايات الاخرى للتفسير قوله وفي الذكرى وجب الاستقبال به في الذكرى حكم بوجوب
الاستقبال على الاقرب وفي البيان بعدمه على الاصح فما في البيان اقرب الى الحكم مما في الذكرى
وعبارة الشرح تشعر بالعكس هذا ومنشا الخلاف ورود الامر به في الروايات المتقدمة وصحيحة يعقوب
قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة
او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع
في قبره وظاهرها جواز الوضع كيف تيسر مطلقا الا من خصوص الطريقين المذكورين
ويحتمل دلالة ذلك ايضا ولما كان فيدل على عدم وجوب الاستقبال بالوجه المفسر في الروايات
السابقة واجاب المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد بعدم منافاتها للوجوب لان
ما تعسر لا يجب وفيه ان ظاهر الخبر التخيير وجواز وضعه كيف ما اتفق مع امكان
الجهات لا ما ذكره من وضعه كيف تيسر اذا لم يمكن غيره وهذه الرواية وان كان
صحتها خدشة باعتبار محمد بن عيسى اليقطيني لكن مع ذلك لاعتضادها بالاصل تصلح حجة
للقول بعدم الوجوب وحمل الاخبار السابقة على الاستحباب مع قصورها من حيث السند اولى
عن اثبات الوجوب والله تعالى يعلم قوله وتثليث الغسلات نقل في الذكرى عليه الاجماع ويدل عليه ايضا
روايتا الكاهلي ويونس قوله وغسل يديه مع كل غسلة في ابتدائها كما في غسل الجنابة يدل عليه رواية الكاهلي
قوله وكذا يستحب غسل الغاسل لم اقف على ما يدل عليه من الاخبار ولا على من ذكره من الاصحاب
غيره ورواية يونس تدل على غسل الغاسل يديه الى المرفقين بماء قراح بعد كل من الغسلتين
الاوليين وكذا غسل الاجانة ليصب فيها ماء اخر للغسلة المستانفة كما ذكره العلامة ره في المنتهى
وكانه اشتبه على الشارح فحملهما على ما ذكره او سهى عن التقييد بالاخيرتين وقد ذكر ابن حمزة في
الوسيلة غسل يدي الغاسل الى المرفقين كلما فرغ من غسله وهو موافق لما في الرواية قوله ومسح
بطنه يدل عليه رواية الكاهلي فيهما ورواية يونس في الغسلة الثانية وليكن المسح مسحا رفيقا
كما قيد به في الروايتين والنهي عن غمز بطنه في الرواية الاولى وعن غمزه مطلقا في رواية عثمن النوا والمراد
به مقابل الرفيق كما هو ظاهره وان كان قد يطلق على الاعم منه ولذا قيد بالرفيق في رواية ابي العباس

عن ابي عبد الله ع انقعده واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن و لما في صحيحة يعقوب بن
يقطين عن العبد الصالح ع و لا تعصر بطنه الا ان تخاف شيئا قريبا فلتمسح مسحا رفيقا
من غير ان تعصر في حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع اذا غسلتم الميت منكم فارفقوا به
ولا تعصروه و لا تغمزوا له مفصلا واما ما في رواية معوية بن عمار امرني ابو عبد الله ع
ان اعصر بطنه ثم اوضاه ثم اغسله بالاشنان فلعل العصر فيه محمول على ما ذكرنا من المسح
الرفيق ثم ان العلامة ره في كلام الارشاد استحب غمز بطنه في الاوليين وفسره الشارح بالمسح وعلله
بما ذكره ههنا من التحفظ ونقل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه وعن ابن ادريس انه انكره
لمساواة الميت للحي في الحرمة والظ ان ما نسبه الى ابن ادريس ماخوذ من السرائر اذ لم ينقلوا
منه كتابا اخر وكلامه في السرائر لا يوافق ما نقله فانه قال فيه ويمسح الغاسل يده على بطنه
في الغسلتين الاوليين ولا يمسح في الغسلة الثالثة وقال في موضع اخر بعده ولا يقعده
ولا يغمزه والظ ان مراده بالغمز هو المسح بجفوة كما هو ظاهره فكلامه موافق لما هو المشهور
فبعد تفسير الشارح الغمز في كلام الارشاد بالمسح لا وجه لنسبة انكاره الى ابن ادريس ولا يستقيم
ايض ما نقله من التعليل اذ ليس في مطلق المسح انتهاك حرمة على ان ذلك ليس في كلام ابن
ادريس في هذا الموضع بل انما ذكره حيث نقل عن بعض الاصحاب حشو القطن في دبر الميت
وحكم بان الاظهر ان يحشو القطن على حلقة الدبر لا في دبره وعلله بانا نجنب الميت كل
ما نجنبه الاحياء وما نقله عن الشيخ من دعوى الاجماع ايض محل تامل كما يظهر بالتامل في عبارة
الخلاف وكان منشا غلط الشارح عدم التامل في كلام الذكرى فانه قال فيه العاشرة مسح بطنه في الاوليين
قبلهما الا الحامل الى ان قال والغرض به التحفظ من الخارج بعد الغسل لعدم القوة الماسكة ومن ثمه
انه يحشى المخرج عند خوف الخروج كما دل عليه الخبر ونقل عن الشيخ فيه الاجماع وانكره ابن ادريس
بعد ان جوزه في اول الباب لما ثبت من مساواة الميت للحي في الحرمة قلنا الحشو ابلغ في الحرمة
انتهى فقول المص كما دل عليه الخبر اه متعلق بالحشو لوروده في خبر يونس اذ فيه وحش القطن
في دبره لئلا يخرج منه شيء ونقل الشيخ فيه الاجماع حيث قال في الخلاف يستحب ان يدخل
في سفل الميت شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء وبه قال المزني وقال اصحاب الشافعي ذلك
غلط وانما يجعل بين الاليتين دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وما نقله من انكار ابن ادريس اشارة
الى ما نقلنا عنه ومن تجويزه في اول الباب اشارة الى ما ذكره في اوائل الباب انه يحصل شيء

من الستر

من الستر للغسلة الاولى وقليل كافور للغسلة الثانية وشيء من القطن يحشى به دبره
والمواضع التي يخاف خروج شيء منها ومراده بقوله قلنا الحشو ابلغ في الحرمة ان فيه رعاية الحرمة
الميت لا انتهاكا لها اذ الغرض منه التحفظ من خروج النجاسة وتلويثه وتقطيعه فظن الشارح
ان نقل الاجماع وانكار ابن ادريس متعلق باصل المسئلة فنقل ما نقل وليت شعري انه رح
على ما حمل قوله قلنا الحشو ابلغ في الحرمة وكانه غفل عنه او جعله حشوا من الكلام هذا ويمكن
دفع ما اشار اليه المص من المنافاة بين كلامي ابن ادريس بحمل ما ذكره اولا على ما ذكره ثانيا
وحمل الخبر ايض على ذلك كما هو ظ خبر الكاهلي اذ فيه ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن بالخرقة
شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شيء على انه لا اعتداد عنده بالاخبار الاحاد وما ذكره المص
من ان الحشو ابلغ في الحرمة ايض محل تامل اذ الظ حصول الغرض بما ذكره ابن ادريس من غير
توهم انتهاك حرمة فيه وبالجملة لو لم يكن الحكم اجماعيا كما نقله في الخلاف فللتامل فيه مجال خصوصا
على اصل ابن ادريس وعبارة المفيد في المقنعة توافق ما ذكره ابن ادريس حيث قال ويأخذ شيئا
من القطن فيضع عليه شيئا من الذريرة ويجعله على مخرج النجو ويضع شيئا من القطن عليه الذريرة
على قبله ويشد الخرقة التي ذكرناها شدا وثيقا الى وركيه لئلا يخرج منه شيء وفي حسنة حمران بن
اعين عن ابي عبد الله ع ثم تأخذ خرقة فيشد بها اسفله ويضم فخذيه بها ليضم ما هناك وما
يضع من القطن افضل ومثله في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع ايض وهو يحتمل
الوجهين الا ان يثبت كون العمل على ما ذكره الشيخ في زمانهم ع ايضا وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله
وتدخل في مقعدته من القطن ما دخل ثم فيها بعد ذلك ثم تكفنه وتجعل على مقعدته شيئا
من القطن ودبره وتضم فخذيه ضما شديدا ثم فيها وتحتاج المراة من القطن لقبلها قدر نصف
ولا يخفى ظهوره هاهنا فيما هو المشهور لكن يقدح فيها مع عدم صحتها اشتمالها على الامر بتجمير ثيابه
ثلثة اعواد وهو خلاف المشهور بين الاصحاب فتامل والعلامة ره في المنتهى ذكر انه اذا اراد
تكفينه اخذ قطنا وترك عليه شيئا من الذريرة المعروفة بالقمحة ووضعه على فرجيه قبله ودبره
ويحشو القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وقت تحريكه عند حمله ولا نعلم خلافا في استحباب ذلك
وايده برواية يونس ثم ذكر بعده انه انما يستحب وضع القطن بين الاليتين فاما الحشو في الدبر
فانما يستحب عند خوف خروج شيء منه فانكره المزني واستدل بان في حشو القطن مصلحة
لا تحصل بدونه فكان مشروعا ويؤيده رواية يونس ونقل احتجاج المزني بان فيه تناولا لحرمة

الميت والجابان فى تركه تناولا الحى منه ايضا لجواز ظهور حادثة به وما ذكرناه اولى لخفائه
عن اكثر الناس اشهى والظاهر ان ماذكره من الخوف بعد وضع قطن كثير بين الاليتين
وشده بالخرقة شدا محكما نادر جدا والله تعالى يعلم قوله فى الغسلتين الاوليين لا الثالثة
نقل فى الذكرى الاجماع على عدم استحبابه فيها ويؤيده عدم ذكره فيها فى الخبرين السابقين
وحكم جماعة منهم الشيخ فى الخلاف بكراهته فى الثالثة وقال فى المنتهى لا يمسح الغاسل بطنه
فى هذه الغسلة بخلاف الاوليين لان المسح هناك يستعقب الغسل فاذا خرج منه
شئ ازالته ماء الغسلة المستعقبة بخلاف الاخرى انتهى وفيه تامل اذ المسح لو كان فى الثالثة
ايضا لكان قبل الغسلة كما فى الاوليين فكان ماء الغسلة مستعقبا له على انه لو خرج شئ
ينبغى قبل الغسلة كما ورد فى خبر يونس فلا حاجة فى ازالته الى ماء الغسلة الا ان يكون غرضه
ازالة النجاسة الحكمية لا الخبثية هذا وفى موثقة عمار بعد الغسلة الثانية ثم تمر يدك على
بطنه فتعصره شيئا حتى تخرج من مخرجه ما خرج ويكون على يديك خرقة تنقى بها دبره
وهو يفيد استحبابه فى الثالثة ايضا لكن اذا ثبت ما نقله المص من الاجماع فليطرح او يحمل
على التقية لموافقته لمذهب الشافعية حيث استحبوه فى الثلث قوله حذرا من خروج شئ
بعد الغسل ولا يجب اعادة الغسل بخروج شئ بعده او فى اثنائه وانما يجب غسل النجاسة
كما هو المشهور بين الاصحاب لتحقق الامتثال وعدم الدليل على الاعادة والشيخ فى الخلاف
خص المسئلة بما اذا خرج بعد الغسلة الثالثة وحكم بما ذكرناه وادعى عليه اجماع الفرقة ويدل
عليه ايضا فى هذه الصورة رواية الكاهلى والحسين بن المختار عن ابى عبد الله ع قال سالناه
عن الميت يخرج منه الشئ بعد ما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل ومثله
رواية روح بن عبد الرحيم عنه ع ونقل عن ابن ابى عقيل انه قال ان انتقض منه شئ
استقبل به الغسل استقبالا محتجا بان الحدث ناقض للغسل فوجب اعادته والجواب منع
كل من المقدمتين فان النقض بعد الموت لا دليل عليه ولو سلم فلا دليل فى الميت على
وجوب الاعادة بعد النقض لكن المنع الاخير انما يتوجه فيما اذا كان خروجه بعد الغسل
وربما خرج بعضهم من التشبيه بغسل الجنابة فى رواية محمد بن مسلم المتقدمة جريان الخلاف
فيه ايضا فيما اذا وقع الحدث فى الاثناء ولا يخفى ضعفه لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا يقتضى
المشاركة فى جميع الاحكام فتامل قوله الا الحامل التى مات ولدها يدل عليه رواية ام النبى

عن رسول الله

عن رسول الله ص قال اذا توفيت المرأة فارادوا ان يغسلوها فليبدؤا ببطنها فليمسح مسحا
رفيقا ان لم تكن حبلى فان كان حبلى فلا تحركها قوله حذرا من الاجهاض قال فى البيان
ولو اجهضت بذلك فعليه عشر دية امه قوله وتنشيفه بثوب قال فى المنتهى لا نعلم فيه خلافا
ويدل عليه ما فى حسنة الحلبى عن ابى عبد الله ع حتى اذا فرغت من ثلث غسلات جعلته
فى ثوب نظيف ثم جففته وفى رواية يونس بعد تمام الغسل ثم تنشفه بثوب طاهر وفى
موثقة عمار عن ابى عبد الله ع ثم تجففه بثوب نظيف قوله صونا للكفن من البلل فانه موجب
لسرعة الفساد اليه كما اشار اليه فى المنتهى والمعول على ما اوردناه من النصوص
وارسال الماء فى غير الكنيف يدل عليه صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابى محمد ع
هل يغسل الميت وماؤه الذى يصب عليه يدخل فى بئر كنيف فوقع تكون ذلك فى بلاليع و
افضلية الحفيرة الخاصة لحسنة سليمن بن خالد المتقدمة فى بحث الاستقبال حالة الاحتضار
قوله وتركه ركوبه هذه بكروهات عندهم وورد النهى عنها جعل تركها مستحبا وقد يفعلون
ذلك اما مسامحة او على اصطلاح اخر غير المشهور قوله بان يجعل الغاسل بين رجليه لقوله ع
فى رواية عمار ولا يجعله بين رجليه فى غسله بل يقف من جانبه والعلامة فى النهاية و
الارشاد استحب توقف الغاسل من جانبه الايمن واستدل فى النهاية بهذه الرواية وهى
اعم مما ذكره وفى رواية العلا بن سيابه عن ابى عبد الله ع لا باس ان تجعل الميت بين رجليك
وان تقوم من فوقه فتغسله اذا قلبته يمينا وشمالا تضبطه برجليك كيلا يسقط لوجهه وحمله
الشيخ على الجواز ورفع الحظر قوله واقعاده واستدل الشيخ فى الخلاف على ذلك باجماع الفرقة
وعملهم ويدل عليه ما فى رواية الكاهلى واياك ان تقعده او تغمز بطنه وما ورد من الامر به
كرواية ابى العباس السابقة محمول على التقية كما ذكره الشيخ ره قوله وقلم اظفاره وترجيل
شعره قال الشيخ فى الخلاف لا يجوز تقليم اظافير الميت ولا تنظيفها من الوسخ بالخلال ثم
ادعى عليه الاجماع وظاهره الحرمة لكن بعد ذلك باسطر عبر عن تقليم الاظفار بمكروها
واستدل ايضا باجماع الفرقة وفى المنتهى ذكر اولا انه قال علمائنا لا يجوز قص شئ من شعر الميت
ولا من ظفره ولا يسرح راسه ولا لحيته ومتى سقط منه شئ جعل فى اكفانه وظاهره ايضا الحرمة
لكن قال بعد ذلك لا فرق بين ان يكون الاظفار طويلة او قصيرة وبين ان يكون تحتها وسخ
او لا يكون فى كراهية القص وقال فى النهاية يكره قص اظفاره وترجيل شعره عند جميع علمائنا

انتهى وبالجملة فالمشهور الكراهة فيهما كما ذكره في شرح الارشاد وظ بعضهم القول بالحرمة
ويدل على الحكمين حرمة او كراهة حسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع
قال لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه وكذا رواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سالت ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق
عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه لعموم قوله لا يمس منه شيء ويدل ايض
على الاول رواية ابي الجارود عن ابي عبد الله ع قال سالت ابا جعفر ع عن الرجل يتوفى
ايقلم اظافيره او تنظيف ابطاه او يحلق عانته ان كان به المرض فقال لا ويدل ايض على
كراهة الاول رواية غياث عن ابي عبد الله ع انه قال كره امير المؤمنين ع ان يحلق عانة
الميت اذا غسل او يقلم له ظفر او يجز له شعر ورواية طلحة بن زيد عنه ع كره ان يقص من
الميت ظفرا ويقص له شعرا ويحلق له عانة او يغمز له مفصل بقي الكلام فيما نقلنا عن الشيخ
من المنع عن تنظيفها عن الوسخ بالخلال فنقول يمكن الحكم به لما ادعاه الشيخ من الاجماع و
لعموم الروايتين الاوليين وخصوص ما في رواية الكاهلي ولا تخلل اظفاره وقال العلامة في
النهاية وينبغي اخراج الوسخ من اظفاره بعود لين وان شد عليه قطنا وتتبعها به كان اولى
وقال الش في شرح الارشاد اما الوسخ تحت اظفاره فلا بد من اظهاره وكان ذلك للا يصير
مانعا من وصول الماء تحته كما ذكروا ذلك في وضوء الحي وغسله لكن رواية الكاهلي مع عدم
التعرض في ساير الاخبار للتخليل لا في الحي ولا في الميت مع كمال شفقتهم عليهم السلام بالمؤمنين
واهتمامهم ببيان جزئيات احكامهم حتى ما ندر وقوع احتياجهم اليها مع عدم خلو الاظافير
عن الوسخ غالبا الباقي اكثر الناس يدل على عدم وجوب التخليل اما لكفاية وصول طوبة
الى ما تحته وان قلت وعدم منع الوسخ عنه الا اذا خرج عن المعتاد جدا بحيث يندر وقوعه
او لالحاق ذلك بالبواطن وعدم وجوب غسله على ان في التكليف به كلفة ومشقة في الاكثر
لا تناسب الشريعة السمحة السهلة لكن مع ذلك امر الاحتياط في الحي واضح واما الميت
ففيه اشكال والعلامة ره في المنتهى في بحث الوضوء تعرض للوسخ تحت الظفر المانع من وصول
الماء الى ما تحته وانه هل يجب ازالته وحكم بان فيه اشكالا ثم حكم بان الاقرب الوجوب والله
تعالى يعلم قوله ولو فعل ذلك دفن ما ينفصل آه يدل عليه مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة
لكن الحكم بالوجوب بمجردها لا يخ عن اشكال خصوصا مع حمل النهي فيها على الكراهة كما بعد

الاستحبا

الاستحبا واستدل في المنتهى بانه جزء منه فكان له حكم الكل لاستوائهما في صفة الموت
وايده بحديث عبد الرحمن بن ابي عبد الله السابق وفيه تامل اذ الحكم تعلق بالجملة
وهو يستلزم تعلقه بكل جزء منه حالة الاتصال واما تعلقه بكل جزء حالة الانفصال
فلا بد له من دليل سيما تلك الاجزاء التي لا تحلها الحيوة ولا الموت ومنه يظهر ما في قوله
لاستوائهما في صفة الموت وتاييد حديث عبد الرحمن كانه بناء على جعل الضمير في قوله
اغسله وادفنه راجعا الى ما حلق عنه او قلم وهو غير ظ لجواز رجوعه الى الميت بل هو اوفق
بقوله لا يمس منه شيء على ان يكون نهيا عن الحلق والتقليم ونحوهما كما في مرسلة ابن ابي عمير
ولعله لم يحمله على ذلك بل على ان ما حلق عنه او قلم لا يمس منه شيء ولا يجوز استعماله ولا
اهماله بل يغسل ويدفن وكانه لا يخ عن بعد على انه ح لا يحسن الامر بغسله مطلقا بل يجب تقييده
بما اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل لكن كان لفظ اغسله دون غسله لا يخ عن تاييد
له والامر فيه سهل على ان على مقتضى دليله يجب تغسيل تلك الاجزاء ايض اذا كان الحلق
والتقليم قبل الغسل لاستوائهما مع الكل في الموت وتعلق الحكم وان كان لم يتعرض له في الفتوى
بل اقتصر على جعله معه في اكفانه وعلى هذا فيسقط ما اشرنا اليه من التاييد راسا لانه
اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل فالمناسب في الاجزاء ايض التغسيل وان كان بعده فلا
وجه للامر بالغسل ايض فتفطن قوله معه اي في كفنه كما وقع في المرسلة السابقة
وفيما نقلنا من عبارة المنتهى قوله فالواجب منه ثلثة اثواب قال في المعتبر هذا مذهب
فقهائنا اجمع خلا سلار فانه اقتصر على واحد وما زاد مستحب وهو قول الجمهور كافة
على ما نقل في المنتهى حجة المشهور روايات منها صحيحة زرارة قلت لابي جعفر ع العمامة
للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب تام لا اقل منه يواري فيه جسده
كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع سنة كذا في عامة نسخ
التهذيب ونقله كذلك المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه والظ ان المراد
منها تام اي يجب ان يكون واحد منها لا اقل منه تاما يواري فيه جسده كله و
يحتمل ان يكون قوله تام مسندا مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله يواري فيه
جسده خبره وفي بعض نسخه وثوب تام آه وهو الموافق للكافي فان فيه
هذه الرواية بسند حسن بابراهيم ابن هاشم عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا

فالا

قلنا لابي جعفر عليه السلام على وفق ما نقلنا من التهذيب بزيادة وثوب وعلى هذا
ايضا فالظ ان المراد هو ما ذكرنا اي وثوب تام اه وهو الواجب لا اقل منه من
جملتها يواري فيه جسده كله ويحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقة
المستحبة من الثلثة المفروضة تاكيدا فيها فيكون المراد ان المفروض ثلثة اثواب
لا يجب ان يكون تامة وواحد لا بد ان يكون تاما يواري فيه جسده كله ويمكن ان
يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز والثاني الى حاله اي المفروض ثلثة اثواب
مع عدم اعوازها وثوب تام لا اقل منه مع عدم تيسرها وجعله في الذكرى على
هذه النسخة حجة سلار وكانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تام لا اقل منه وعلى
هذا فقوله او لا ثلثة اثواب محمول على تاكد الاستحباب فيكون مفاد الخبر ان المفروض
ثلثة اثواب وهو على تاكد الاستحباب وثوب تام لا اقل منه وهو اقل الواجب وقوله فما
زاد اي على ذلك الواحد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة ففيه ايضا اشارة الى كون الثلثة
مفروضة محمول على تاكد الاستحباب او فما زاد على الثلثة فهو سنة الى الخمسة ولكن لا
تاكد فيه مثل ما في الثلثة ولا يخفى بعده او حمله على ان المفروض ثلثة اثواب ان لم يكن
تامة وثوب واحد ان كان تاما اي ثلثة اثواب ان لم يوجد التام وثوب واحد تام ان وجد
وعلى هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض نسخ التهذيب ايضا بلفظ او
وهذا التخيير او الترديد يمكن ان يكون مذهبا لسلار وان لم ينقل عنه واجاب في الذكرى
بحمله على التقية او على عطف الخاص ولعل الثاني يرجع الى ما ذكرنا او لا في توجيه هذه النسخة
فتامل ومنها موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب وانما كفن رسول الله ص
في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر ع
في ثلثة اثواب وذكر في الذكرى ان الصحاريين منسوبان الى صحار بضم الصاد المهملة وهي
قرية عمان مما يلي الجبل ومنها ما في موثقة عمار ثم تبدأ فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها
من الذريرة ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف
ثم القميص تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء ومنها ما في حسنة
حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ومنها
رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال الميت يكفن في ثلثة سوى العمامة والخرقة تشد بها

وركبه

وركبه لكيلا يبدو منه شيء والخرقة والعمامة لا بد منهما وليستا من الكفن ومنها
رواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص
لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى
فضلها على وجهه ومنها رواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله او ابي
جعفر عليهما السلام قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة
واما النساء ففريضة خمسة اثواب ومنها ما في رواية يونس عنهم عليهم السلام ابسط الحبرة
بسطا ثم ابسط عليه الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه وفي بعض
النسخ بدل ترد بردا وعلى هذا فتصير اربعة ويحمل الرابع على الاستحباب وانت خبير
بان هذه الروايات مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب كانها تصلح سندا للحكم بوجوب
الثلثة وما يصلح ان يكون حجة لسلار الاصل وما نقلنا عن الذكرى وصحيحة عبد الله
بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد على مقعدته
ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما
يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن
قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه وجه الدلالة
انه اكتفى فيها بقميص سوى الخرقة والعمامة اللتين ليستا من الكفن المفروض ويمكن الجواب
بانه يمكن ان لا يكون الغرض عد اثواب الكفن بل ذكر طريق اللباس بعضها مما فيه اللبس وبيان
شرائط ما يحتاج منها الى البيان فبين ع ذلك في الخرقة والقميص والعمامة واما غيرها
فلعله لا يحتاج الى بيان فلم يتعرض له ويؤيده هذا ان الراوي بعد ما سمع حديث الخرقة
قال فالازار والظ ان المراد فهل يجب الازار المعمول معها او فما الحاجة الى الازار معها
مع ستر العورة بها فاجاب ع بان الخرقة لا تعد شيئا اي ان الخرقة ليست من اجزاء الكفن
بل انما تراد لما ذكر من المصلحة والازار من جملة الكفن فلا تغني الخرقة عنه وعلى هذا ففي الخبر
اشعار بالازار ايضا وانما لم يذكر اللفافة ولعل الوجه فيه ما ذكرنا فتامل قوله مئزر المئزر
والازار في اللغة هو الملحفة وخص الازار في العرف بما هو المعروف الذي لا يشمل جميع البدن
والظ ان المئزر ايضا مثله وقد ذكر الشيخ ومن تبعه الكفن المفروض ثلثة مئزرا وقميصا
وازارا كما ذكر هنا لكن ليس في كلام الشيخ تعيين المئزر بل ذكر ان الكفن المفروض ثلثة اثواب

لا يجزئ اقل مع القدرة مئزر وقميص وازار والفضل في خمسة اثواب والزيادة عليها سرف
لا يجوز وهي لفافتان احديهما حبرة عبرية غير مطرزة بالذهب ولا بشيء من الحرير المحض
وقميص وازار وخرقة فهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف اليها العمامة وليست من جملة
الكفن لكنها سنة مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا فان كانت امرأة زيدت لفافتين
فيكمل لها سبعة اثواب ولا يزاد على ذلك والاقتصار على مثل ما للرجل جائز ثم قال فاذا
حصلت الاكفان فرشت الحبرة على موضع نظيف وينثر عليها شيئا من الذريرة المعروفة
بالقمحة ويفرش فوقها الازار وينثر عليه شيء من الذريرة ويفرش فوق الازار قميص ثم ذكر
في بيان تكفين الميت انه ياخذ الخرقة ويكون طولها ثلثة اذرع ويضاف عرض شبر او اقل
او اكثر فيشدها في حقويه ويضم فخذيه ضما شديدا ويلفها في فخذيه ثم يخرج راسها من تحت
رجليه الى الجانب الايمن ويغمزها في الموضع الذي لفت فيه الخرقة ويلف فخذيه من حقويه
الى ركبتيه لفا شديدا ثم ياخذ الازار فيؤزره به ويكون عريضا يبلغ من صدره الى الرجلين
فان نقص عنه لم يكن به باس ثم يرد القميص عليه ثم يعممه ثم يلفه باللفافة فيطوي جانبه الايسر
ثم يصنع بالحبرة ايضا مثل ذلك ويعقد طرفيهما مما يلي راسه ورجليه والمفيد ره لم يعين
المفروض بل ذكر ان الكفن قميص ومئزر وخرقة يشد بها اسفله الى وركيه ولفافة وحبرة
وعمامة وصرح بان المئزر خرقة يلفها عليه من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما يأتزر الى فوق
الخرقة التي ذكرها اولا وعلى هذا فالمئزر هو الازار المعروف ولذا لم يذكر الازار على حدة و
الصدوق ره في الفقيه ذكر ان غاسل الميت قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن
وينثر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم رجليه ويشد فخذيه الى وركيه
بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر هو الخرقة التي يشد بها الفخذان
لكنه لم يجعل المئزر من الكفن المفروض فانه قال بعد ذلك والكفن المفروض ثلثة قميص وازار
ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من الكفن وعلى هذا فالمئزر في كلام الشيخ ان حمل
على ما ذكره المفيد فيكون هو الازار المعروف والازار ايضا كما هو ذلك فيفهم منه تعدد الازار
المعروف و[illegible] عدم وجوب الثوب الشامل لجميع البدن مع انه لا بد من وجوبه كك
كما سبق في صحيحة زرارة وان حمل على ما ذكره الصدوق فيبعد جعله من الكفن المفروض
مع ما مر من انه ليس من الكفن ويلزم ايضا ما لزم في سابقه من خلو الكفن عن الثوب التام

فالظاهر

فالظاهر ان يجعل واحد من المئزر والازار على المتعارف وهو غير الشامل والاخر على الثوب
الشامل لجميع البدن نظرا الى المعنى اللغوي على ما نقلنا كما فعله الشارح لكنه فسر المئزر بغير الشامل
ليكون على ترتيب ما يلبس الميت فانه يلبس اولا الازار الغير الشامل ثم القميص ثم الثوب الشامل
هذا واما الاخبار فلم اقف في شيء منها على ذكر المئزر وانما ذكر الازار في موثقة عمار ورواية
معوية بن وهب ورواية يونس المتقدمة وحيث حملنا المئزر على الازار فهي مستند الحكم
فيه وقد عرفت ان في صحيحة عبد الله بن سنان ايضا شعورا به وصحيحة زرارة المتقدمة
ايضا لا تخلو عن تاييد لذلك حيث يظهر منه جواز كون ما سوى الواحد غير تام والظاهر ان
مراد الاصحاب من تعيين الازار هو بيان اقل الواجب فلو كان بدل الازار ايضا ثوب شامل
لاجزأ بل ربما كان افضل كما يظهر من صحيحة زرارة المتقدمة واما القميص والازار بمعنى
الثوب الشامل فقد مر بعض ما يدل عليهما من الاخبار ويجيء في القميص بعض اخر فانتظر
قوله ليستر ما بين السرة والركبة بناء هذا التحديد كما اشار اليه في شرح الارشاد على العرف الشائع
في الازار واحتمل فيه الاكتفاء بما يستر العورة لانه موضوع ابتداء لسترها ولا يخلو عن ضعف
وقد سبق في موثقة عمار تحديده بما يغطي الصدر والرجلين ولعله نظرا اليها حكم هنا
وفي شرح الارشاد باستحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدميه لكن مفاده
خروج الصدر ومفاد الرواية دخوله فالعمل بها اولى قوله يصل الى نصف الساق لم اقف
في الروايات على ما يدل على تحديد القميص فالظاهر بناؤه على العرف وهو يعطي ما ذكره اولا
واما افضلية وصوله الى القدم فلا يظهر لها وجه الا ان يستنبط من صحيحة زرارة باعتبار ما فهم
منها من افضلية التام فيما زاد على الواحد ايضا او يكون باعتبار شيوع القميص على هذا الوجه
في بلاد العرب فتامل قوله ويجزي مكانه ثوب ساتر له هذا مذهب ابن الجنيد واختاره
المحقق في المعتبر وذهب الشيخان والمرتضى والصدوق الى تعيين القميص حجة القول الثاني
ما تقدم من موثقة عمار وحسنة حمران ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيحة
عبد الله بن سنان وايضا حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه
في ثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت
لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا
تفعل قال وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد

جميل بن دراج قال قال ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد
الايمن والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص حجة القول الاول اطلاق
روايات اخرى كصحيحة زرارة وغيرها مما تقدم وكما يمكن الجمع بينها بحمل المطلق على المقيد
كذلك يمكن بحمل المقيد على الاستحباب والثاني اولى للاصل ولرواية محمد بن سهل عن ابيه قال
سالت ابا الحسن ع عن الثياب التي يصلي الرجل فيها ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن
يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي وهذا القول لا يخ عن قوة
لكن لا ينبغي ترك الاحتياط خصوصا مع شهرة القول الاول واما ما ذكره المص في الذكرى من انه
يمكن حمل القميص في رواية محمد بن سهل على المعهود وهو ما كان يصلي فيه ولقول الباقر ع
ان استطعت ان يكون كفنه ثوبا كان يصلي فيه فجاز ان يكون في الثلثة الاثواب قميص غيره فلا
يخفى بعده فان الظ من الخبر انه بعد ما سئل عن جواز التكفين في الثياب التي صلى فيها
واجاب ع بقوله احب على صيغة المتكلم ذلك الكفن اي الذي كان يصلي فيه وقوله يعني قميصا بيان
لان ذلك الثوب الذي صلى فيه الذي احب التكفين فيه ينبغي ان يكون قميصا سئل سؤالا اخر لا تعلق
له بحديث الثوب الذي صلى فيه وهو انه هل يجوز ادراجه في ثلثة اثواب مطلقا ام لا بد من القميص
فاجاب بانه لا باس به ولكن القميص احب الي واما على ما ذكره المص فينبغي حمل السؤال على انه
هل يجوز ادراجه في ثلثة اثواب من غير ان يكون ثوب صلى فيه او قميص صلى فيه فاجاب ع
بانه لا باس به ولكن القميص الذي صلى فيه احب الي وهذا لا يلائم ان يعتبر القميص في الثلثة الاثواب
مطلقا ولا يخفى ما فيه من كمال التكلف وروى ايض في الفقيه انه سئل موسى بن جعفر ع عن الرجل
يموت ايكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا باس بذلك والقميص احب الي وذكر المص في الذكرى
انها هي الرواية الاولى بعينها ولكن حذف صدرها وهو ايض بعيد لما فيهما من الزيادات والتغيير واذا
كانت رواية مستقلة فالظ انه لا يمكن تاويلها بما ذكره المص فتامل قوله وازار والمشهور بين
الاصحاب في ترتيب الباسها الميت على الترتيب المذكور من تقديم المئزر على القميص والقميص على
الازار كما اشرنا اليه سابقا اما تاخير الثالث فلا كلام فيه وقد ورد في موثقة عمار ورواية
يونس واما تقديم الاول على الثاني فلم اقف على ما يدل عليه سوى اعتبار وضع المئزر فانه
لستر العورة كما نقلنا عن شرح الارشاد ولا يخفى ضعفه وفي الرواية الاولى تقدم القميص على الازار
وهو ظ الثانية ايض ونقل ذلك عن ابن ابي عقيل قوله ويستحب زيادة على ذلك طولا وظ

كلامه في شرح الارشاد وكذا في شرح القواعد وجوب ما ذكر من الزيادة المطولة ولم
اقف في الاخبار على ما يدل عليه اصلا وفي المبسوط ذكر عقد طرفي اللفافة وكذا الحبرة مما يلي راسه
ورجليه من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب لكن ذكره بعد امور هي مستحبة فظاهره استحبابه
ايض قوله وعرضا بحيث يمكن جعل اه ادعى في شرح الارشاد وشرح القواعد شهادة الاخبار به
وزاد في شرح القواعد انه يشعر به كونها لفافة وفوق الجميع وانا لم اقف على ما اشار اليه من
الاخبار وما ذكر من الاشعار فيه ايض غير ظ نعم كونها لفافة تشعر بشمولها للجميع ويكفي فيه الشمول
ولو ضم طرفيها بخياطة ونحوها الا ان يق ان الشايع في اللفافة خصوصا اذا لف فيه اشياء ان
تفضل بحيث يمكن جعل احد طرفيها على الاخر والمعروف بين الاصحاب وادعى عليه في الخلاف
اجماع الفرقة انه يبدا فيطوى الجانب الايسر من اللفافة وكذا الحبرة على الجانب الايمن من الميت
ثم يطوى الجانب الايمن منهما على الجانب الايسر منه ومقتضاه استحباب زيادة كل جانب بحيث
يطوى على الاخر قال في المدارك لم اقف في هذا الحكم على اثر ولعل وجهه التيمن باليمين انتهى
وكانه طوى الكشح على تعليل اصل الحكم وتصدى لخصوصية النحو المذكور وان وجهه التيمن باليمين حيث
يقع فيه الابتداء بالطي على ايمن الميت وايض يصير فيه الجانب الذي يلي الميت ما على يمينه و
الجانب الذي يقع على الجانب الاخر ويتوسط ذلك بينه وبين الميت ما على يساره بخلاف ما لو
عكس اذ يصير الامر بالعكس في الوجهين ولا يخفى ضعف مثل هذه التعليلات على انه لو عكس ايضا
يمكن توجيهه ايض بانه للتيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء بطي جانب اليمين وايض تقع
فيه مفتح الكفن على اليمين بخلاف العكس اذ الامر فيه بالعكس في الوجهين فتفطن قوله ويراعى
في جنسها القصد وذلك لعدم ورود تحديد في الشرع لذلك وما كان كذلك فالاعتبار فيه بالعرف
والعرف يحكم بذلك فالولي مرخص من الشارع في ذلك فلا عبرة بمماكسة الوارث او كونه غير مكلف
وهل يجب على الولي رعاية القصد او يجوز له الاقتصار على الادون يحتمل الاول بناء على ان المفهوم
من الاوامر عرفا ذلك ويحتمل الثاني بناء على انه لا يفهم في العرف الا جواز القصد لا وجوبه وعدم جواز الاقتصار
على الادون بل الظ من الاوامر جواز الاقتصار على ما يصدق عليه ما امر به مط وظ عبارة الش هو الثاني
ومثله المحقق الثاني في شرح القواعد ولعله اظهر وعلى هذا فلو كان المباشر هو الولي فما ذكره اه
من جواز رعاية القصد وعدم العبرة بمماكسة باقي الورثة او كون غير المكلف فيهم لا يخ عن وجه
لما ذكرنا من اذن الشارع له واما اذا كان المباشر هو الذي اذن له الولي فالظ انه لا يجوز له التجاوز

عمّا اذن له لانّه اذا جاز له الاقتصار على الاذن فيجوز له ذلك سواء باشره بنفسه او بمن
نصبه لذلك ودعوى انّ كلّ احد كما انّه يجب عليه المباشرة وجوبا كفائيا كذلك مأذون
في رعاية الفضل نعم مباشرة بعضهم موقوف على اذن الولي فاذن له فيها جاز له المباشرة
على الوجه المأذون فيه شرعا في غاية الاشكال والظاهر انّه لما جعلوا الولي اولى باحكامه فلا
يجوز التجاوز عن اذنه ما لم يخالف الشرع بل الحكم في المولى ايضا محلّ تامّل لانّه اذا جاز الاقتصار على
الاذون فيمكن ان يقال انّ الاصل عدم جواز تصرفه بدون اذن مالكي العورة او وليه الّا فيما
خرج بيقين ولا يقين فيما زاد على الادون خصوصا اذا لزم الاجحاف بهم والضرر الكثير عليهم
نعم الظاهر انه يكفي رعاية الادون عرفا ولا يجب تتبع ما لا ادون منه عادة للزوم الحرج و
المشقة فتامّل قوله ويعتبر في كلّ واحد منها ان يستر البدن قال في شرح القواعد وهل
يشترط ان يكون كلّ واحد من هذه الاثواب يستر العورة في الصلوة ام يكفي حصول الستر
بالمجموع الظاهر الاوّل لانه المتبادر من الاثواب ولانه احوط والحال انّي لم اظفر في كلام الاصحاب
بشيء نفيا ولا اثباتا وقال الشارح في شرح الارشاد المفهوم من خبر زرارة المتقدم الاكتفاء
بمواراة البدن بالثلثة فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ويحكي البدن لم يضر مع حصول
الستر بالمجموع والاجود اعتبار الستر في كلّ ثوب لانه المتبادر وليس في كلامهم ما يدلّ
عليه نفيا ولا اثباتا انتهى ولا يخفى ما في كلامهما اما الاوّل فلانّه ان حمل على ظاهره
وهو التردد في اشتراط ان يكون كلّ واحد منها ممّا يتم به وحده ستر العورة او كفاية
حصول سترها بالمجموع وترجيح الاوّل بالتبادر بناء على ما ذكره بعضهم ان المتبادر من
الثوب عرفا ما يتم به ستر العورة كما نقلنا سابقا فهو ظاهر الفساد لان ما عينوه من المئزر
والقميص والازار او ثوب شامل للبدن بدل القميص على ما ذكره الشارح وكذا بدل المئزر على
ما ذكرنا كلّ منها ساتر للعورة وحده تبعه ولا مجال للتردد فيها فيما ذكره وان حمل على التردد
في اشتراط ان يكون كلّ منها غليظا قدر ما يستر البدن او كفاية كون المجموع ساترا
للبدن وان كان كلّ واحد رقيقا يحكي ما تحته فكان عليه ح ان يعتبر ستر البدن كما ذكره
الشارح ههنا وتخصيص العورة ممّا لا وجه له وكذا حديث الصلوة واما الثاني فلانّه وان
كان صريحا في المعنى الثاني ولا اشتباه فيه لكن تخصيص العورة فيه ايضا في قوله بحيث لا يستر
العورة كما ترى فلعلّ المراد الاشارة الى ان المعتبر من الستر ههنا هو المقدار الذي اعتبر

في ستر العورة

في ستر العورة في الصلوة بان لا يحكي اللون كما هو المشهور من عدم العبرة بالحجم فلو حصل
بالمجموع كفى وان كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة سترا معتبرا في الصلوة بان يحكي
لون ما تحته والحقّ ان يحمل كلام شرح القواعد ايضا على هذا المعنى وقوله في الصلوة للاشارة
الى ما ذكرنا وما ادعياه من التبادر بناء على ان الثوب في اللغة هو اللباس والظاهر من
اللباس كونه ساترا لما تحته بحيث لا يحكي لونه هذا واما ما ذكره الشارح من المفهوم
من خبر زرارة ففيه تامّل اذ المفهوم من خبر زرارة مواراة البدن بالتام لا بالثلثة اذ الظاهر
ان ضمير يواري فيه راجع الى التام لا الى الثلثة والا لوجب تانيثه وارجاعه الى الكفن المفروض
الذي هو الثلثة بعيد الا ان يقال ان المواراة في التام اعمّ من ان يكون باعتبار ستره بافراده
او مع ما تحته والاظهر عدم اعتبار ستر كلّ واحد للاصل وضعف دلالة الثوب لاطلاقه
عرفا على الجميع بل لغة ايضا بل يمكن المناقشة في وجوب ستر الجميع ايضا وكان عدم تعرض الاصحاب
له دليل على عدم وجوبه عندهم فتامّل قوله وكونه من جنس ما يصلي فيه الرجل كذا ذكره جماعة
من الاصحاب قاطعين به ولم يظهر لهم مستند نعم ادعوا الاجماع على عدم جواز الكفن بالحرير المحض
للرجل والمرأة على ما في المعتبر والذكرى مع انه قال العلامة في النهاية يحتمل عندي كراهة ذلك
للمرأة لاباحته لها في الحيوة واستدلوا عليه ايضا بان احدا من الصحابة والتابعين لم يفعله ولو
كان سائغا لفعلوه لانهم كانوا يفتخرون بجوده الاكفان وقد استحب الشارع تجويدها
وبرواية الحسن بن راشد قال سالته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن
هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا باس والعصب بالعين
والصاد المهملتين على ما في الذكرى ضرب من برود اليمن سمي بذلك لانه يصبغ بالعصب وهو
نبت باليمن كذا في المعتبر وفي نهاية ابن الاثير العصب برود يمنية يعصب غزلها اي يجمع
ويشد ثم يصبغ وينسج بها ووجه الدلالة انه ع شرط في دفع الباس ان يكون القطن اكثر
فعلم انه لو كان القز صرفا لم يجز كذا قالوا وفيه نظر فان مفهوم الرواية هو الباس مع عدم
اكثرية القطن مع ان المشهور بينهم جوازه مع عدم صرافة الحرير او غلبته غلبة يستهلك
فيه القطن وعلى هذا فلا بدّ ان يحمل الباس على ما يعم الكراهة وح فيمكن ان يحمل على الكراهة
مطلقا فالاستدلال به على الحرمة مشكل هذا مع ضعف الرواية واضمارها وفي الفقيه ارسلها
عن ابي الحسن الثالث ع وبما ورد من الاخبار في منع التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح

في بعضها بجواز بيعهما وهبتهما والاستنفاع بهما وطلب بركتهما فالظ ان المنع من التكفين
باعتبار كونهما حريرًا وفيه انه يمكن ان يكون لاحترامهما ويمكن الاستدلال ايض بموثقة
عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال الكفن يكون بردًا فان لم يكن بردًا فاجعله كله قطنا
فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابريا ويتوجه عليه ايضا انه لا بد من حمل الامر فيه
على الاستحباب لعدم وجوب كون كله قطنا عندهم وبعد حمله على الاستحباب لا دلالة فيه على
حرمة غيره واما غير الحرير فالجلد ايض سيذكر انه لا يجوز الكفن فيه مط لكن
يبقى المنسوج من شعر او وبر ما لا يؤكل لحمه لعدم جواز الصلوة فيه فلا يجوز الكفن ايضا
على مقتضى قاعدتهم مع انه لا يظهر دليل عليه اصلا ونقل عن ابن الجنيد عدم تجويز الكفن
في المنسوج من الشعر او الوبر مط ولو من المأكول ولم ينقلوا له سندًا والاستدلال بموثقة
عمار يأتي في الجميع لكن فيه ما اشرنا اليه فتدبر قوله وافضله القطن الابيض ذكر في المعتبر
انه مذهب كافة العلماء ويدل ايض على استحباب القطن ما سبق انفا من موثقة عمار وروا[ية]
ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد ص
وفي رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله ع المنع عن التكفين في الكتان والمشهور بين الا[صحاب]
كراهته وظ كلام الصدوق عدم جوازه والاولى اظهر لاطلاق الاخبار وضعف سند
المخصص ويدل على استحباب البياض رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص
ليس من لباسكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم وفي رواية الحسن بن المختار
عن ابي عبد الله ع المنع عن التكفين في السواد وفي الثوب الاسود وفي الذكرى حكم بالكراهة
في السواد وفي كل صبغ وعليه حمل الرواية ونقل عن ابن البراج المنع من المصبوغ هذا في غير الحبرة
ولا يستحب الحمراء منها على ما سيجيء قوله لعدم فهمه من اطلاق الثوب بناء على ان المتبادر منه
المنسوج وفيه تامل لعدم ظهور التبادر المذكور ويؤيده تجويزهم له في الكفارة واما الحكم
بنزعه عن الشهيد فلا يدل على عدم جواز الكفن به اذ ربما كان ذلك تخفيفا فيما حكم [الشارع]
فلا يدل على عدم اجزائه في الكفن نعم لو ورد الحكم بنزعه في الشهيد مع اختصاص ثيابه فيه بالحكم
بتكفينه لدل على ذلك ولم اقف على مثل ذلك فتامل قوله بجزء كل مباح اراد به مقابل
المغصوب لعدم جواز التكفين بالمغصوب اجماعا كما نقله في الذكرى وللنهي عن اتلاف
مال الغير ثم ان المص في الذكرى ذكر مع الاضطرار ثلثة اوجه المنع من التكفين بها

لاطلاق النهي

لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة
لا في غير حالة الصلوة ثم ينزع بعده ثم فرع رعاية الترتيب على الاحتمالين الاخيرين ولا
يخفى قوة الوجه الاول فيما ثبت فيه المنع لاطلاق المنع وعدم الدليل على وجوب التكفين
ح حتى يقيد المنع بحالة الاختيار بل المانع الشرعي كالعقلي فيدفن عاريا وما ذكره في الوجه
الثاني من وجوب ستره ولو بالحجر ففيه انا لا نم ح وجوب ستره بمعنى تكفينه بل انما يجب
ستر عورته عن نظر المحترم فلا يلزم الا وجوب ستر العورة بها عند عدم غيرها حال
الصلوة كما ذكره في الاحتمال الاخير لكن ينبغي ان يقيد بتعذر غيرها مط حتى الحشيش
والحجر ونحوهما اذ لا دليل على وجوب الستر بالثوب فاذا امكن ستره بما لم يرد
فيه نهي من غيره يقدم ذلك ومع تعذره يستر باحدها على احد ما ذكر من وجوب
الترتيب ولي فيه تامل لاختصاص المنع عنها بالتكفين واما ستر العورة بها فلم يرد
منع عنه فالاصل جوازه في الميت بكل منها من غير ترتيب بينها ولا بينها وبين
غيرها واحتمل في شرح القواعد جوازه وضعه في القبر على وجه لا يرى عورته ثم
يصلى عليه من دون حاجة الى ستر فتامل قوله لكن يقدم الجلد على الحرير اه كان
تقديم الجلد على الحرير لعدم نص في المنع عنه بخلاف الحرير وتقديم الحرير على غير المأكول
لجواز الصلوة في الحرير في الجملة كما للنساء دون غير المأكول وتقديم غير المأكول على
النجس كانه باعتبار ما اشرنا اليه من عدم نص على المنع من التكفين به مع كمال المبالغة
في تطهير الميت واحتمال تقديم النجس على الحرير وما بعده لعروض المانع فيه دونها فانه
ذاتي فيها واما احتمال تقديم النجس على غير المأكول خاصة فتقديمه عليه لما ذكرنا من
الذاتية والعرضية واما تقديم الحرير على النجس مع جريان الوجه فيهما فلما ذكرنا من عدم
المنع عن الصلوة في الحرير مط لجوازها في النساء بخلاف النجس هذا ولا يبعد تقديم
غير المأكول على الحرير خصوصا في الرجال لحرمة لبس الحرير على الرجال دون غير المأكول
ولعدم ظهور نص ولا الاجماع فيه بخلاف الحرير ولا يخفى ضعف اكثر هذه الوجوه
فتامل واعترض في شرح القواعد على تقديم الجلد بان الامر بنزعه عن الشهيد
يدل على المنع بمفهوم الموافقة وهي اقوى من التصريح وجعل وبر غير المأكول ابعد
من الجميع قال واما النجس فيدل على جوازه مع ضرورة عدم وجوب نزعه عن الميت

لو استوعبته النجاسة وتعذر غسلها وقرضه وانه ابل الى النجاسة عن قريب فامره اخف
وفيه ان كون مفهوم الموافقة اقوى من التصريح لو سلم فانما هو مع القطع بعلة الحكم وثبوتها
فيما يجرى فيه الحكم بطريق اولى واين ذلك فيما نحن فيه بل لا ظن ايضا كما اشرنا اليه واما جعل
وبر غير الماكول ابعد فتاخره عن النجس ظ على ما ذكره وكذا من الحرير لما ذكرنا من جواز الصلوة
في الحرير في الجملة دونه واما تاخيره عن الجلد مع ما ذكره من كون الدلالة بالمفهوم اقوى
وغيره ظ مع انا قد اشرنا الى ضعف سند المنع عن التكفين في وبر غير الماكول لعدم
ظهور نص ولا اجماع فيه فالحكم بكونه ابعد من الجميع لا وجه له وما استدل به على الجواز
في النجس مع الضرورة لا يخ عن ضعف كما لا يخفى ما ذكر في وجوه الترجيح في هذا الباب فتامل
قوله والمنع من غير الجلد الماكول مط اى يحتمل المنع عن غير الجلد الماكول مط حتى
في حال الضرورة لاطلاق المنع فيدفن عاريا وهذا هو الاحتمال الاول الذى نقلنا عن
الذكرى لكن خص الحكم بغير الجلد الماكول وكانه لما اشرنا اليه من عدم نص عليه
بالمنع وان المانع عنه هو ان المتبادر من الثوب لا يشمله وانه ينزع عن الشهيد وقد
اشرنا الى ما فيهما فيقتصر في المنع عنه على حال الاختيار نعم من قطع بعدم شمول الثوب
له فالظ على مذهبه المنع فيه ايض اذ لا وجه للتكفين به مع عدم كونه من افراد التكفين
المامور به شرعا اما لو اريد ستر العورة فلا وجه للمنع عن الجلد اصلا والظ جوازه
بباقى المذكورات ايض غير النجس مع التعذر وفى شرح القواعد جعل الاظهر هذا الا
حتمال اى المنع عن التكفين بها مط لكن استثنى عوض الجلد الماكول النجس بناء على ما نقلنا
عنه من عدم المنع عن النجس حالة الاضطرار فتامل قوله بكسر الحاء وفتح الباء من التحبير
وهو التحسين والتزيين ثم انهم استدلوا على استحباب زيادتها بموثقة زرارة عن ابى ع
قال كفن رسول الله ص في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب يمنة عبرى او اظفار قال
الشيخ والصحيح عندى ظفار وهما بلدان وفى بعض النسخ من ظفار بزيادة من وكانه
اظهر وذكر الذكرى ان اليمنة بضم الياء البردة من برود اليمن وصحيحة ابى مريم الانصارى
عن ابى جعفر ع كفن رسول الله ص في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين
صحاريين وبرواية ابى مريم ايض عن ابى جعفر ع ان الحسن بن على ع كفن اسامة بن
زيد ببرد احمر حبرة وان عليا ع كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة وحسنة الحلبى

المتقدم

المتقدمة في بحث المس وانت خبير بانه ليس في هذه الروايات زيادة الحبرة على الثلثة
بل في اكثرها ما يوهم بانها من جملتها وحسنة الحلبى السابقة ربما تدل على عدم
استحباب الزيادة بل كراهتها نعم يمكن الاستدلال على استحباب زيادة البرد برواية يونس
بن يعقوب عن ابى الحسن الاول ع انا كفنت ابى في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفى
قميص من قمصه وفى عمامة كان لعلى بن الحسين ع وفى برد اشتريته باربعين دينارا
لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار قال في الذكرى الشطوى بفتح الشين المعجمة
وفتح الطاء المهملة منسوب الى الشطا قرية بمصر قاله الجوهرى لكن يشكل بما فاتها الحسنة
السابقة حيث دلت على المنع عن الزيادة على الثلثة ويمكن دفعها بتخصيص المنع بتكفينه ع
لخصوص فضيلة كانت فيه او بالقول بما ذهب اليه بعض الاصحاب ان البرد لا يلف ولكن
يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه متمسكا بصحيحة عبد الله
بن سنان عن ابى عبد الله ع قال البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحا واذا ادخل القبر
وضع تحت خده وتحت جنبه اذ على هذا يمكن ان لا يعد ذلك من الكفن ويقال
ان الكفن هو ما يلف به الجسد كما ورد في تلك الحسنة فاذا كان زيادة البرد في تكفينه ع
على هذا الوجه لم يناف المنع عن الزيادة عليها اذ يحمل على المنع عن الزيادة في الكفن
لكن يبقى المنافاة بين تلك الصحيحة وما نقلنا من الاخبار ههنا اذ ظاهرها جعل
البرد من الثلثة والتكفين به ويمكن دفعها بالقول بالتخيير بين الوجهين كما ذهب
اليه الصدوق في الفقيه حيث قال وان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه
عليه وح يحمل قوله في الصحيحة لا يلف على انه لا يجب لفه ويمكن ان يقال ايض انه اذا جعل
الحبرة او البرد من احدى الثلثة فيكون حكمها اللف وان كان زايدا على الثلثة فلا يلف
بل يطرح وعلى هذا فلما كان البرد في تكفين الصادق ع زايدا على الثلثة فيما طرح ولم
يلف به فلا ينافى المنع من الزيادة في الكفن هذا وبما نقلنا من الاخبار ظهر ان الاولى جعل
الحبرة من احدى الثلثة كما وقع في عبارة ابن ابى عقيل على ما نقل عنه حيث قال السنة
في اللفافة ان يكون حبرة يمانية فان اعوزهم فثوب بياض ولا يزاد الكفن على الثلثة وان
زيد فعلى وجه الطرح لكن المشهور بين الاصحاب استحباب ان يزاد الحبرة فيكون مع الخرقة خمسة
وذكر الشيخ في النهاية ان هذا منتهاه في الرجال والصدوق في الفقيه لما ذكر الثلثة الواجبة حكم بان العمامة

والخرقة لا تعدان من الكفن قال من اصحابنا من زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة اثواب فلا باس وصرح ابن البراج فى الكامل باستحباب لفافتين زيادة على الثلثة المفروضة احدهما حبرة يمانية وان كان الميت امرأة كانت احدى الزيادتين للفافتين نمطا فهذه الخمس هى الكفن ولا يجوز الزيادة عليها ويتبع ذلك وان لم يكون من الكفن خرقة وعمامة وللمرأة خرقة للثديين وظ كلام ابى الصلاح ايضا استحباب الخمسة فانه قال يكفنه فى درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه قال والافضل ان يكون ثلثا احديهن حبرة يمنية ويجزى واحدة فان ظ ماذكره من افضلية الثلثة زيادة لفافة على ماذكره اولا من اللفافة والنمط بقوله ويجزى واحدة اشارة الى عدم وجوب اللفافة والنمط بل يكفى واحدة كل ذلك مع الدرع والمئزر الذى ذكرهما اولا وكانه اراد بالدرع القميص وبالمئزر الازار ولو حمل المئزر على الخرقة لا تعد من الكفن فيصير الافضل عنده ثلث لفائف مع القميص ويجزى واحدة مع القميص وصاحب المدارك نقل عنه قوله والافضل الخ ثم ادعى سابقة فحكم بانه قريب من عبارة ابن ابى عقيل فى الدلالة على ان الحبرة احدى الثلث بدون زيادة عليها ويمكن الاحتجاج لاستحباب الخمسة بما سبق من صحيحة زرارة المشتملة على حديث الثوب التام لقوله ع فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة لكن فيه انه يمكن ان يكون الاثنان المستحبتان العمامة ذكرها اخيرا والخرقة لئلا ينافى ظ وصية ابى جعفر ع ويمكن ايضا حملها على الخرقة وزيادة لفافة على الثلث كما هو المشهور فيكون ماذكر من العمامة سادسا مستحبا ونقل عن الجعفى انه بعد ماذكر الخمسة لفافتين وقميصا وعمامة ومئزرا كما هو المشهور قال وقد روى سبع مئزر وعمامة وقميصان ولفافتان ويمنيه ولبس بعد الخرقة التى على فرجه من الكفن قال وروى ليس العمامة من الكفن المفروض ولم اقف على ما اسنده اليه من الرواية والله تعالى يعلم قوله ولو تعذرت الاوصاف الخ كذا فى الذكرى والظ انه اذا تعذرت الحمراء او العبرية فسقوطهما ولا اكتفاء بمطلق الحبرة لا يخ عن وجه لاطلاق الحبرة فى بعض الاخبار السابقة بدون تقييد بهما واما مع تعذره الحبرة مطلقا فزيادة لفافة بدلها على الثلثة مما لا وجه اذ قد عرفت ان الاخبار السابقة لا تدل على زيادة الحبرة على الثلثة فضلا عن لفافة اخرى بدلها الا ان يتمسك بصحيحة زرارة الدالة على استحباب الخمسة وفيه مع ما اشرنا اليه من المناقشة انه لا وجه لخصوص الرابعة بل ينبغى ضم الخامسة ايضا فتامل قوله العمامة للرجل بل المطلق الذكر لاطلاق اكثر

روايتها خرجت عنها المرأة فيبقى الباقى استحبابها متفق عليه بين الاصحاب كما ذكره فى المعتبر وقد مر من الروايات الدالة على استحبابها فى بحث الاثواب الثلثة صحيحة زرارة ومنها بعد ما نقلنا من قوله والعمامة سنة قال امر النبى ع بالعمامة وعمم النبى ع وبعثنا ابو عبد الله ع ونحن بالمدينة ومات ابو عبيدة الحذاء وبعث معنا بدينار فامرنا ان نشترى حنوطا وعمامة ففعلنا ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيحة عبد الله بن سنان وفى بحث القميص حسنة الحلبى ومنها كفاية فلا حاجة بنا الى استفصال الاخبار قوله ما يؤدى هيئتها المطلوبة شرعا لما ورد فى كثير من الاخبار استحباب العمامة مط فلا يبعد ان يجعل مطلقها سنة ويعتبر فيها الاطلاق الاسم عرفا ويجعل الهيئة سنة برأسها فافهم قوله بان تشتمل على حنك الخ استحباب التحنيك عليه الاصحاب على ماذكره فى المعتبر ويدل عليه ايضا رواية ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع فى العمامة للميت قال حنكه واما ماذكره من باقى الهيئة فيدل عليه ما فى مرسلة يونس عنهم عليهم السلام ثم يعمم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ويمد على صدره وقد ورد فى ذلك هيئات اخرى منها ما سبق فى رواية معوية بن وهب وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على وجهه وفى موثقة عمار ثم عممه والق على وجهه ذريته ولكن طرف العمامة ويطرح فضل العمامة على وجهه ومنها ما سبق فى صحيحة عبد الله بن سنان وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه ومنها ما فى رواية عثمن النواء عن ابى عبد الله ع واذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابى قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم ردها على خلفه واطرح طرفيها على صدره وقال الشيخ فى المبسوط ثم يعممه فيأخذ وسط العمامة فيثنيها على راسه بالتدوير ويحنكه بها ويطرح طرفيها جميعا على صدره ولا يعممه عمة الاعرابى بلا حنك وهى مأخوذة من هذه الرواية ورواية يونس ويفهم منها ان عمة الاعرابى هى بلا حنك له وقال المفيد فى المقنعة ويعممه كما يعمم الحى ويحنكه بالعمامة ويجعل لها طرفين على صدره ولا يبعد القول باستحباب كل من هذه الهيئات وربما كان العمل بالصحيحة اولى لكنى لم اقف فى كلام الاصحاب على ما يوافقها وحكم فى الذكرى ان المشهور بين الاصحاب هو مضمون رواية يونس فتامل قوله والخامسة وهى خرقة الخ استحباب الخرقة مقطوع به فى كلام الاصحاب ويدل عليه ما سبق من رواية الكاهلى فى بحث مسح البطن فى حكاية القطن ورواية يونس

[illegible]

المتقدمة هناك ايضا اذ فيها بعد ما نقلنا من حكاية حشو القطن وخذ خرقة طويلة
عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج راسها
من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغمزها في الموضع الذي لففت منه الخرقة ويكون
الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وما سبق في بحث الانواع
الثلثة موثقة عمار ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية
يونس وما ذكره الشارح من تحديد الطول ماخوذ من موثقة عمار فان فيها وتجعل
طول الخرقة ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبر ونصف واما العرض فقد وقع تحديده
كما نقلنا في رواية يونس بشبر وفي موثقة عمار بشبر ونصف وقول الشارح نصف
ذراع قريب من الاول وقوله الى ذراع يزيد على الثاني ولم اقف على خبر اخر يطابقه
ولم اجد ما ذكره في كلام الاصحاب ايضا بل منهم من اطلق ومنهم من قال في عرض شبر تقريبا
وفي المبسوط في عرض شبر او اقل او اكثر ومنهم من قال في عرض شبر الى شبر ونصف جامعا بين
الخبرين بذلك وما ذكره الشارح ايضا وان كان لا باس به لكن الكلام في تحديده بخصوصه فتامل
قوله ثفر بها الميت اه الثفر بالتحريك السير في مؤخر السرج وقد يسكن واثفره عمل له ثفرا
او شده به والاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا وادخال الكلب ذنبه بين فخذيه حتى
يلصقه ببطنه كذا في القاموس وذكر العلامة في النهاية في كيفية استثفار المستحاضة انها
تشد خرقة على وسطها كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين وتجعل احدهما من
قدامها والاخر من ورائها وتشدهما بتلك الخرقة وكان شق راسها ليسهل شدهما بتلك
الخرقة ولا يبقى ذلك والا فالمعتبر ان تشد احد راسيها بالخرقة الاولى من قدام وتدخلها
بين فخذيها وتمدها الى ان تشد راسها الاخر من خلفها بالاولى ويمكن هذا مع طول الخرقة
بعقد راسها من كل جانب بالاخرى بدون شق كما لا يخفى ولا يخفى ايضا ان فرض الخرقة
للسهولة فيكفي والا خرقة واحدة طويلة تشد بعضها على وسطها كالتكة وتعقد راسها
من احد الجانبين على ما وصل اليه منها من الجانب الاخر ثم تجعل ما فضل منها بعد العقد
بمنزلة الخرقة الثانية وتشده على الموضع وتخرج راسه الاخر من خلفها وتشده هناك
وقال الشارح في شرح الارشاد ههنا اعلم انا لم نظفر بخبر شاف ولا فتوى يعتمد عليها
في كيفية شدها على التفصيل اما الاخبار فقد تقدم في حديث عبد الله الكاهلي انه يذفرها

اذفارا

اذفارا قال في الذكرى هكذا وجد في الرواية والمعروف يثفر بها اثفارا من اثفرت الدابة اثفارا
ثم شد فخذيه بالخرقة شدا شديدا وفي خبر يونس خذ خرقة طويلة الى اخر ما نقلنا
انفا وعبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير تفصيل والذي
يمكن استفادته من الرواية الاولى ان كان المراد من الاذفار هو الاثفار كما ذكره الشهيد
ان يربط احد طرفي الخرقة على وسطه اما بشق راسها او بان يجعل فيها خيط ونحوه
يشدها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من الجانب الاخر
ويدخلها تحت الشداد الذي على وسطه وهذا هو المراد من الاثفار كما تقدم في المستحاضة
ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي منها لفا شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء الذي
انتهى عنده منها وهذا هو الذي ينبغي العمل عليه وان كان ظاهر خبر يونس ينافي بعضه
وهو قوله بعد لف فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن اه ويمكن الجمع
بينهما بنوع تكلف ولو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه باي وجه اتفق امكن الاجتزاء
كما في خبر معوية بن وهب يعصب بها وسطه ولفظ الفتوى اشهر وقد عرفت ان الاستثفار
على ما ذكره يمكن بدون ما ذكره من شق الراس او الخيط بما ذكرنا من العقد والتكلف ورواية
يونس كانه يحمل قوله ع من تحت رجليه على من بين فخذيه الى الجانب الايمن من الخلف والتخصيص
ربما كان لاستحبابه على هذا الوجه ثم يغمزها في الموضع الذي لف فيه الخرقة اي في موضع الشداد
ثم يلف بما بقي من الخرقة بعد الاخراج من موضع الشداد من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا
وح فينطبق على ما ذكره او يحمل على اخراج راسها عند الانتهاء من تحت الرجلين اي من تحت
ما يلي منهما الارض الى الجانب الايمن ويغمز طرفها في ذلك الجانب في الموضع الذي لف فيه الخرقة
الذي انتهى عنده منها كما ذكره الشارح وح يكون قوله تلف فخذيه من حقويه اه اشارة
الى تمام ما يفعله من الابتداء الى الانتهاء لا الى لف ما بقي على ما ذكرنا في الوجه الاول
ولعل هذا اظهر فتدبر قوله سميت خامسة نظرا الى انها اه كان هذا بناء على ما
في حسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص من قوله ع وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد
ما يلف به الجسد لكن يخدشه ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان المنقولة في بحث الانواع
الثلثة من عد العمامة من الكفن دون الخرقة وكذا ما ذكر في الرواية الاخرى من عبد الله
بن سنان المتقدمة هناك من ان الخرقة والعمامة ليستا من الكفن الظاهر في ان شيئا منهما

لبس من الكفن وقد سبق نقل ذلك عن الحسن وفي ايضا كذا وما في رواية معوية بن
وهب المتقدمة هناك من عد الخرقة والعمامة كليهما من الكفن وكذا ما ذكره
المص في الذكرى حيث جمع بين هذين الخبرين بحمل الاول على الكفن الواجب والثاني
على ما يشمل المندوب ويمكن حمل كلام الش على ان اصطلاح الفقهاء على ذلك اي عد الخرقة
من الكفن دون العمامة واطلاق الخامسة بهذا الاعتبار وهذا لا ينافي وقوع خلافه
في الروايات والاولى ان يق ان عدها خامسة باعتبار انها على المشهور خامسة الكفن المشترك
بين الرجل والمراة وان زيد في الرجل العمامة وفي المراة القناع والنمط او باعتبار انها
خامسة ما يجتمع عندها من قطع الكفن والمراد بالكفن في الوجهين ما يعم الكفن حقيقة
او على سبيل التوسع فلا يخدشها عدم كونها من الكفن في الروايتين فتفطن قوله وللمراة
القناع يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الاتية ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت
ابا عبد الله ع في كم تكفن المراة قال تكفن في خمسة اثواب احدها الخمار قوله وتزاد عنه النمط
النمط ضرب من البسط معروف ومعنى الطريقة ايضا وما فسره به الش ومثله في المعتبر الا انه
ليس فيه التقييد بكونه من صوف ماخوذ من الثاني لما فيه من الانماط اي الطرائق والمشهور
انه غير الحبرة ونسبا ابن ادريس في السرائر زيادة نمط للمراة الى رواية وانكرها مستندا بان النمط
هو الحبرة وقد زيدت في الرجل والمراة قال لان الحبرة مشتقة من التحبير والتحسين وكذلك
النمط هو الطريقة وحقيقة الاكسية والفرش ذات الطرائق ومنه سوق الانماط بالكوفة
انتهى وما نقل من الرواية لم اطلع عليه والمشهور الاستدلال على استحبابه بصحيحة محمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع قال يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة اذا كانت عظيمة في خمسة درع
ومنطق وخمار ولفافتين ولا يخفى انه ليس فيه حديث النمط اصلا والظ ان المراد بالدرع
هو القميص كما ذكره في الذكرى والمنطق بكسر الميم وفتح ما يشد به الوسط وكان المراد
به هنا المئزر كما ذكره في الذكرى او خرقة الثديين كما ذكره في المدارك واللفافتان
على الاول هما اللفافة المفروضة في جملة الثلثة ولفافة اخرى حبرة او نمط او غيرهما
وقد قالوا باستحباب الحبرة بل مطلق لفافة اخرى كما سبق من الش في الرجل ايضا فيمكن
ان يكون تخصيص المراة بها في هذه الرواية باعتبار تاكد استحبابها فيها ويمكن ان يق
باختصاص استحباب الزيادة في الرجل بالحبرة مع وجودها بخلاف المراة لاستحباب زيادة

لفافة اخرى فيها مطلقا وعلى ما ذكرنا سابقا من عدم دلالة الاخبار على زيادة الحبرة على الثلثة
بل انها من جملتها فالامر اظهر لاختصاص المراة ح بزيادة لفافة على الثلثة واما على الثاني فالظ
ان اللفافتين هما الثوبان المفروضان في الرجل والمراة بقية الثلثة سوى الدرع اذ قد عرفت
ان الظ عدم وجوب خصوص المئزر وانه يجوز بدله لفافة اخرى شاملة بل ربما كانت افضل
فالثوبان الزائدان في المراة ح هما المنطق والخمار وقد ظهر من الاخبار السابقة استحباب
العمامة في الرجل بدل الخمار فلعل المستفاد من هذه الروايات التاكيد في خمار المراة اكثر
من عمامة الرجل ثم قد قيد الخمسة فيها بما اذا كانت عظيمة والظ ان المراد بها كونها جسيمة
ويمكن الحمل على عظم القدر والمرتبة ولم ار التعرض لهذا القيد في كلام الاصحاب والله تع يعلم
قوله فوق الجميع قال في شرح الارشاد ومع عدمه تجعل بدله لفافة اخرى كما يجعل بدل
الحبرة عند جماعة فيكون للمراة ثلث لفائف وفي كلام جماعة من الاصحاب استحباب النمط
للرجل ايضا انتهى وقد عرفت عدم ظهور المستند للاصل فكيف بالفرع قوله وروى سهل بن
زياد رواه عن بعض اصحابنا رفعه قال سالته كيف تكفن المراة قال كما يكفن الرجل
غير انها تشد الى ظهرها وتصنع لها القطن اكثر مما يصنع للرجل ويحشى القبل والدبر
بالقطن والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ولا يخفى ان ضعف السند لا
يمنع من الحكم بالاستحباب عندهم الا ان يق ان ذلك مع الاسناد الى احد الائمة عليهم السلام
لا مطلقا وههنا ليس كذلك او يق ان مراده ان عدم اهتمام المص بذكره لمكانه من الضعف
لكن فيه على الوجهين انه لا ترجيح لما ذكره من النمط عليه بل كان ينبغي طرحه على عزم بالطريق
الاولى لما ظهر من عدم ظهور مستند له اصلا والتمسك بالشهرة العظيمة بين الاصحاب
ت فيهما فتامل ثم ان هذا الخبر ربما كان مرجحا لحمل المنطق في الصحيحة السابقة على ما ذكره صاحب
المدارك ليكون كفن المراة مثل الرجل في غير تلك الخرقة كما هو مفاد هذا الخبر فتدبر قوله
ويجب امساس مساجده السبعة الخ نقل عليه في شرح الارشاد وغيره الاجماع وزاد المفيد
في المقنعة طرف الانف الذي كان يرغم به في السجود ونقل ذلك عن ابن ابي عقيل ايضا وقال و
يجعل الكافور على بصره وانفه وفي مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود
منه وان بقي منه شيء جعل على صدره وقال في الخلاف يوضع الكافور على مساجد الميت بلا خلاف
ولا يترك على انفه ولا اذنيه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك وقال الشافعي يوضع على هذه

المواضع كلها شيء من القطن مع الحنوط والكافور دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى
وقد اختلفت الاخبار ايضا فيه ففي حسنة عبد الله بن سنان او صحيحة على ما في
المدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله ع كيف اصنع بالحنوط قال
تضع في فمه ومسامعه واثار السجود من وجهه ويديه وركبتيه واعلم ان في الحكم بصحة الرواية
على ما فعله هذان المحققان ههنا وقد نقلناه عنهما وعن المحقق الشيخ علي ايضا في مثلها
سابقا تاملا فان في سندها محمد بن احمد بن علي ولم يذكر في كتب الرجال بهذا العنوان سوى
الفتال النيسابوري وقد ذكره الشيخ في لم بلا مدح ولا قدح لكن في د انه متكلم جليل القدر
فقيه عالم زاهد قتله رئيس نيسابور لعنه الله والذي يظهر من تتبع الاسانيد ان محمد بن
علي الذي يروي عنه علي بن الحسين بن بابويه وهو يروي عن عبد الله بن الصلت كما وقع
في هذه الرواية هو محمد بن احمد بن علي بن الصلت كما وقع التصريح به في رواية في زيادات
التهذيب في باب الصلوة على الاموات وهو غير مذكور في كتب الرجال لكن مدحه الصدوق
حيث ذكر ان اباه كان يروي عن محمد بن احمد بن علي بن الصلت القمي قدس الله روحه
ويصف علمه وفضله وعبادته وعلى هذا فكان حكمهم بالصحة اما لزعمهم انه هو النيسابوري
اذ لم يذكر في كتب الرجال غيره ويعولون على ما في د وانه يفيد التوثيق واما لتفطنهم بما هو التحقيق
انه ابن الصلت القمي وظفرهم بمدح الصدوق واستفادتهم التوثيق منه وكانه ليس ببعيد بل ربما
يدعى انه اعلى منه فتامل وفي حسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان
تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به اثار السجود منه ومفاصله كلها وراسه ولحيته وعلى
صدره من الحنوط وقال الحنوط للرجل والمرأة سواء وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع
اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئا من ذريرة وكافور وتجعل شيئا من الحنوط على
مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين وفي رواية يونس عنهم عليهم السلام ثم اعمد الى كافور
مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مساجده من اليدين و
الرجلين ومن وسط راحتيه كذا في التهذيب وفي الكافي وامسح بالكافور على جميع مفاصله
من قرنه الى قدمه وفي راسه وفي عنقه ومنكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من
اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه وفي بعض النسخ في بدل من الاخيرة وفيها ايضا
في الكافي والتهذيب جميعا ولا تجعل في منخريه ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطنا

وله

ولا كافورا وفي موثقة عمار واجعل الكافور في مسامعه واثر سجوده منه وفيه واقل
من الكافور وفي بعض نسخ التهذيب بدل وفيه وفيه وهي بالضم وفتح المثناة التحتانية
مشددة سبعة مثاقيل واو بعون درهما كما في القاموس وفي رواية الكاهلي والحسين بن
المختار عن ابي عبد الله ع قال يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللبة و
باطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة و
اللبة واللبة على ما في الصحاح هي المنحر وهو موضع القلادة من الصدر وذكرها مكررا
اما تاكيد او زيادة من احد الرواة وفي رواية زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلام قال اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود ومفاصله
كلها واجعل في فيه ومسامعه وراسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه وقال حنوط
الرجل والمرأة سواء وفي رواية عبد الرحمن ابي عبد الله قال قال لا تجعل في مسامع الميت
حنوطا كذا في الكافي ونسخ التهذيب والاستبصار والظاهر انها في الذكرى مقطوعة
وفي بعض نسخ التهذيب باضافة عن ابي عبد الله ع وفي المدارك حكم بصحة الرواية وقطعها
وفي الاول تامل فان الشيخ رواها عن فضالة عن ابان عن عبد الرحمن وطريق الشيخ
الى فضالة غير معلوم وابان فيه اشتراك والظ انه ابان بن عثمان وقد قيل انه ناووسي
وان كان ممن اجتمعت العصابة وفي رواية عثمان النوا عن ابي عبد الله ع ولا تمس مسامعه
بكافور كذا في الكافي وفي التهذيب ولا تقربن شيئا من مسامعه بكافور وفي حسنة حمران
بن اعين عن ابي عبد الله ع ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور ولا يخفى ما في هذه
الاخبار من الاختلاف والتنافي في حكم المسامع حيث امر في طرف منها بالوضع فيها ونهي
عنه في شطر منها والشيخ تعرض للجمع بين روايتي عبد الله بن سنان وعبد الرحمن فقال
الوجهان يحمل قوله ع في فمه في الرواية الاولى على انه على فيه لانه ليس من السنة ان يجعل
الحنوط في الفم ومراده انه اذا حمل في فيه على معنى على فيكون التقدير فيما بعده وعلى مسامعه
وعلى هذا فلا ينافي ما في الاخيرة من النهي عن جعله في مسامعه ولا يخفى ان الظ مما نقلنا
من روايتي عثمان وحمران النهي عن وضعه على مسامعه ايضا فالاولى الجمع بين الروايات
بحمل الامر فيها على التقية هذا واما غير المسامع فيحمل الامر في المساجد على الوجوب لما نقلنا من
الاجماع وفي غيرها مما اشتمل عليه بعض الروايات على الندب لعدم انتهاضه دليلا على الوجوب

خصوصاً مع شهرة عدم الوجوب بين الاصحاب في بعض منها واتفاقهم عليه في بعض آخر
على ما هو الظاهر ولو لم يكن الاجماع في المساجد لكان الحمل في الجميع على الاستحباب اظهر
فتدبر قوله واقله مسماه على مسماها لاطلاق الروايات وصدق الامتثال بذلك قوله
ويستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا مستنده مرفوعة علي بن ابراهيم قال السنة في الحنوط
ثلثة عشر درهما وثلث اكثره وقال ان جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بحنوط فكان وزنه
اربعين درهما فقسمها رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثة اجزاء جزء له وجزء لعلي وجزء لفاطمة عليهم السلام
قوله ودونه في الفضل اربعة دراهم كذا ذكره المفيد حيث جعل اوسط اقداره وزن
دراهم ولعله كان له خبر لم يصل الينا وفي رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي
عبد الله عليه السلام قال القصد من الكافور اربعة مثاقيل وعمل به الشيخ فجعل اوسطه اربعة
مثاقيل وكذا الصدوق وابن ادريس بعد ما جعل يلي الاول في الفضل اربعة دراهم
قال وفي بعض الكتب اربعة مثاقيل والمراد بها الدرهم نصها وتبعه العلامة رحمه الله في المنتهى
نفس المثقال في الروايات الواردة في هذا البحث بالدرهم ولم يظهر لهما مستند وقال في
الدروس وهذا التفسير تحكم ونقل في الذكرى وابن طاوس اني طالب ابن ادريس بالمستند
قوله ودونه مثقال وثلث لم اقف على خبر يدل عليه نعم نقل في الذكرى عن الجعفي ان اقله
مثقال وثلث ولعل نظر الشارح الى الخروج من خلافه وفي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن
بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف فكان
ينبغي ان يذكر في المراتب قوله ودونه مثقال وفي المقنعة جعل ذلك اقله الا ان يتعذر
ذلك وظاهره وجوبه مع عدم التعذر وهو ظاهر ما نقل عن ابن الجنيد ايضاً ويدل
عليه رواية ابن ابي نجران عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اقل ما يجزي
من الكافور للميت مثقال لضعفها وارسالها لا تنهض حجة للوجوب فما ذكره الشارح
وغيره من المحققين من الحمل على اقل مراتب الاستحباب حسن وفي المبسوط بعد ما جعل
اوسطه اربعة مثاقيل قال فان لم يوجد فمقدار درهم ولم يظهر له مستند على الخصوص
الا ان يكون المراد بالمثقال هيهنا الدرهم على ما نقلنا عن ابن ادريس والعلامة رحمه الله قال
في الذكرى ولا يشارك الغسل في هذه المقادير قطع به الاكثر وقال في المنتهى اختلف
اصحابنا في الكافور الذي يجعل في الماء للغسلة الثانية هل هو من هذا المقدار ام لا

الا وبه انه غيره قوله ووضع الفاضل منه على صدره هذا هو المشهور بين الاصحاب
واستدل عليه في الخلاف باجماع الفرقة وعملهم وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي المتقدمة آنفا
المتضمنة لقوله عليه السلام وعلى صدره من الحنوط ولا يخفى انها انما تدل على وضع شيء من الكافور
على الصدر لا تخصيص بصورة الفضل ولا على اختصاصه بتمام الفاضل على ما ذكروه
وقد يقال ايضاً ان الظاهر ان المراد باللبة في الرواية المتقدمة هو هذا وهو ايضاً كسابقه
واما ما ذكره الشارح من التعليل وهو انه يسجد في بعض الاحوال كما في سجدة الشكر ففيه انه
ان جعله داخلا في اثار السجود الواردة في الروايات فيجب الحكم بوجوب مسحه والا فالحكم باستحباب
وضع الفاضل عليه بمجرد هذه المناسبة مشكل جدا على انه يتوجه عليه انه يقتضي حصول الاستحباب
بجعل الفاضل على البطن او صفحة الوجه لانهما ايضاً يسجد ان في سجدة الشكر وكانهم لا يقولون
به فتدبر قوله واسماء الائمة عليهم السلام اي بعنوان انه يشهد بانهم ائمته كما صرح به
الشيخ لا مجرد لا مجرد كتابة اسمائهم عليهم السلام كما هو ظاهر العبارة قوله بالتربة الحسينية
لم يذكر في الخبر المكتوب به كما سيشير اليه الشارح وفي المعتبر ويكتب ذلك بالطين والماء
وقال الشيخان بتربة الحسين عليه السلام فان تعذر فبالاصبع وذكر هنا التراب الابيض والوجه
فيما ذكروه انهم يكرهون الكتابة على الكفن بالسواد وان لم يذكروا له دليلا صالحا فالحق
في المعتبر نسبه الى الشيخ وقال وهو حسن لان في ذلك نوع استبشاع ولان وظايف الميت
متلقاه توقيفا فيتوقف على الدلالة ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ثم
بعد ذلك فلا ريب في افضلية التربة المباركة فان تعذر فالظاهر ان الكتابة بالطين
خصوصاً الابيض اولى من الكتابة بالاصبع لان الظاهر من الكتابة ما يكون له تاثير في المكتوب
ليبقى بعدها ثم ما نسبه في المعتبر الى الشيخين موافق لما ذكره الشيخ قال في المبسوط
ويكتب ذلك بتربة الحسين عليه السلام فان لم يوجد كتب بالاصبع ولا يكتب ذلك بالسواد
واما المفيد فعبارته في المقنعة هكذا ويستحب ان يكتب على قميصه وحبرته او اللفافة
التي تقوم مقامها والجريدتين باصبعه فلان يشهد ان لا اله الا الله وان كتب ذلك
بتربة الحسين عليه السلام كان فيه فضل كثير ولا يكتبه بسواد ولا بصبغ من الاصباغ انتهى
وهي ليست بصريحة فيما ذكره بل يحتمل ان يكون الاصبع مكان القلم ويكون مراده ان
الكتابة بالتربة المباركة فيه فضل كثير وان لم يوجد فيما لا يكون فيه سواد ولا صبغ

من الاصباغ وفي الرسالة الغرية منه بالتربة او غيرها من الطين فتقرب قوله والجريدتين
المعمولتين من سعف النخل الجريدة واحدة الجريد وهي غصن النخلة اذا جرد عنه
الخوص اي الورق ومادام عليه الخوص فهو السعف بالتحريك او السعف مطلق ومنهم من فسر
الجريدة بالسعفة والسعفة بغصن النخل فيكونان مطلقتين واستحباب الجريدتين
مع الميت من المتفردات اصحابنا واخبارهم به متظافرة وقد وردت به روايات
عامة ايض لكنهم انكروها ومنه قال النبي ص على ماحكاه عنه ابو جعفر ع في رواية يحيى بن
عبادة المكي خضروا اصاحيكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قوله او من السدر قد عرفت
ان الجريدة لغة مخصوصة بالنخل فالاخبار الواردة بها تختص به لكن ذهب الشيخ في
المبسوط والنهاية ومن تابعه الى انه ان لم يوجد النخل فتؤخذ من السدر وان لم
يوجد فمن الخلاف فان لم يوجد فمن غيره من شجر رطب والمفيد قدم الخلاف
على السدر ولم يتعرضوا للرمان وقال المص في الدروس يستحب جريدتان من النخل
فالسدر في الخلاف فالرمان فالرطب فالظ اضاف الرمان ايض لكن كلامهم دائر بين ان
يكون كل لاحق مع تعذر سابقه او يكون الترتيب بينها في الفضيلة وكلام الشهيد ره
ههنا ظ في الثاني وقال الشيخ في الخلاف ويستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان
من النخل او غيرها من الاشجار ونحوه قال ابن ادريس وظاهره التخيير بين النخل
وغيره مع المام بافضلية النخل وقال المص في الذكرى والاجود انه مع التعذر اي تعذر النخل
شجر رطب هو اختيار ابن بابويه والجعفي والشيخ في الخلاف وقد عرفت ان ظ الخلاف ماذكره
من التقييد بالتعذر واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فرواية الفقيه
عن علي بن بلال وسنده اليه على ماذكره العلامة ره في الخلاصة حسن قال كتب علي بن
بلال الى ابي الحسن الثالث ع الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة
شئ من الشجر غير النخل فانه قد جاء عن ابائكم انه يتجافى عنه العذاب مادامت الجريدتان
رطبتين وانهما تنفع المؤمن والكافر فاجاب ع يجوز من شجر اخر رطب وروى
في الكافي عن سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا قالوا قلنا له جعلنا فداك ان لم
نقدر على الجريدة فقال عود السدر قيل فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف
وروى ايض عن علي بن بلال انه كتب اليه يسأله عن الجريدة اذا لم نجد نجعل بدلها غيرها

في موضع

في موضع لا يمكن فيه النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وبه
جاءت الرواية قال وروى علي بن ابراهيم في رواية اخرى قال يجعل بدلها عود الرمان
ولا يخفى ان حسنة الفقيه تصلح حجة لاخذها مع تعذر النخل من شجر رطب مطلقا
كما ذكره في الذكرى لا مع وجود النخل كما هو ظ الخلاف ولا بأس ايض بالعمل بما ذكره الشيخ
ومن تابعه من تقديم السدر ثم الخلاف للرواية الاولى من الكافي فان فيه عملا بالروايتين
لكن الحكم بوجوب الترتيب بينها على ماذكروه مشكل جدا لضعف رواية الكافي وقطعها
واما الحكم بالترتيب بينها في الافضلية على ماذكره الشارح فيمكن ان يكون مستنده في جواز الجميع
مع تعذر النخل هو الحسنة المذكورة والرواية الدالة على الترتيب وقد عرفت انها لا تصلح
حجة لوجوب رعايته وفي ترتيب الافضلية هو تلك الرواية لانها مما تصلح حجة له
لكن يشكل حكمه بجواز الغير مع وجود النخل ايض فان الحسنة المذكورة لا تدل عليه وكذا
الروايات الضعيفة لما في الجميع من التقييد بتعذر النخل الا ان يقال انه حمل قوله في الرواية
الثانية من الكافي والجريدة افضل على جواز غيرها مطلقا مع وجود الجريدة ايضا
وان كانت الجريدة افضل فحكم بالترتيب بينها في الفضل على ماذكره لكن فيه تامل
فان ظ قوله ع فيها اولا يجوز اذا اعوزت الجريدة هو تخصيص جواز الغير بصورة اعواز
الجريدة وقوله ع والجريدة افضل لا يأبى عن الحمل عليه اي الجريدة اذا وجدت افضل
وانفع من غيرها اذا لم توجد هذا مع ضعف الرواية وقطعها ومخالفتها لما
في الفقيه واما تقديم الخلاف على السدر على ماذكره المفيد فلم اقف على ماخذه ولعله
وصل اليه رواية تدل عليه لم يصل الى الشيخ ايض حيث اقتصر في شرح كلامه في التهذيب
على نقل ما نقلنا من الروايات عن الكافي ولم يزد عليها ما يدل على تقديم الخلاف
بقي الكلام في الرمان فنقول مستند الحكم فيه هو الرواية الثالثة من الكافي وهي لارسالها
وقطعها لا تصلح حجة لاشتراط الترتيب بينه وبين غيره لكنها مما تصلح حجة لافضلية
تقديمه على غيره كما ذكرناه في السدر والخلاف لكن فيما جعله من الترتيب تامل اذ ظ
بدلية عود الرمان من الجريدة بدلية بلا واسطة فظاهرها ان يكون مع السدر في مرتبة
واحدة ولا اقل من ان يكون مع الخلاف ويمكن ان يكون نظرا الى ان الترتيب بين الثلثة الاول
على ماذكروه مما لا اشتباه فيه بخلاف الرمان لعدم ذكر صدر الرواية فيما كان فيه ما يدل

على تاخيره عن الثلثة ويؤيده انه ع في الرواية الاولى ذكر بعد تعذر السدر عود الخلاف فلو كان
عود الرمان في مرتبته لكان اولى بالذكر فالاولى جعله بعد الثلثة لما فيه من الاشتباه وتقدمه
على مطلق الشجر الرطب لورود النص فيه بخصوصه فتامل والمحقق ره في المعتبر نسب القول
باخذها من السدر مع تعذر النخل ومع تعذرهما من الخلاف الى العسكري ثم نقل عن المفيد
تقديم الخلاف ثم نقل الرواية الاولى من الكافي وحكم بسقوطها بضعف سهل وجهالة المقول
له ثم نقل الرواية الثانية وقدح فيها ايضا بجهالة القايل ثم قال وفي رواية عود رمان وفي اخرى
عود رطب وكل ذلك لم يثبت ولهذا اسند الفتوى الى فعل الذاهب اليها لعدم العلم بالسند
انتهى والظ ان ما نقله من الرواية الاخيرة هي غير حسنة الفقيه وهو ره غفل عنها
والا فهي معتبرة الاسناد ليس من دابه ره طرح مثلها وقد غفل عنها المحقق الاردبيلي ره
ايضا في شرح الارشاد حيث تمسك في اشتراط الرطب بما في بعض الروايات من الخضراء
وللعلة المذكورة فيهما من ان الميت لا يعذب ما داما رطبين ولم يتعرض للحسنة المذكورة
ثم احتمل جواز اليابس ايضا للاطلاق وان كان الرطب اولى ثم نقل عن المنتهى انه ذكر رواية تدل على
عدم جواز اليابس وهي ما نقله عن الشيخ انه روى عن محمد بن علي بن عيسى قال سالت ابا الحسن ع
عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت يوضع معه في حفرته قال لا يجوز
اليابس وهي زيادات التهذيب او باب تلقين المحتضرين والله تع يعلم قوله يجعل احدهما
من جانبه الايمن استحباب تثنية الجريدة ووضع احديهما من اليمين والاخرى من اليسار هو المعروف
بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال واحدة تحت ابطه الايمن ويدل على المشهور روايات
كحسنة جميل بن دراج قال قال ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة
الى ما بلغت مما يلي الجلد والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص
وحسنة الحسن بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله ع قال يوضع للميت جريدتان واحدة في اليمين
والاخرى في الايسر قال وقال الجريدة ينفع المؤمن والكافر ورواية فضيل بن يسار عن ابي
عبد الله ع قال يوضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر واما قول ابن ابي
عقيل فلا يظهر له شاهد نعم في حسنة اخرى عن جميل قال سالته عن الجريدة توضع من
دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص ودون الخاصرة فسالته من اي الجانب فقال
من الجانب الايمن فهي تدل على وحدة الجريدة ومن دون الخاصرة ان حمل على انه من تحت الخاصرة

كما هو ظاهر

كما هو ظاهر فوضعها لا يوافق ما ذكره وان على انه من فوقها او من ورائها او
امامها الان دون نحو بكل هذه المعاني فظاهره ايضا لا يوافق ما ذكره ويمكن حمله
على وضعها بتمامها فوقها او ورائها او بحيث تنتهي الى امامها فح وضعها على ما
ذكره يوافق ما ذكره او يقاربه لكن لا اثر فيه على تعينه ولا يبعد القول
باستحباب وضع الواحدة وباي وضع من الاوضاع الواردة في الروايات او مطلقا ان
كانت لا اثنتان وعلى الاوضاع المخصوصة خصوصا ما هو المشهور افضل فتامل قوله
فوق الترقوة قلت الظ ان المراد انه توضع فوق الترقوة اي اعلى منها ولم يوجد ذلك
في كلام الاصحاب المشهور بينهم على ما ورد في حسنة جميل بن دراج ان كلا منهما يوضع
من عند الترقوة لكن اليمنى من تحت القميص مما يلي الجلد واليسرى من فوق القميص وفيه اقوال اخرى بعيدة لم
يذكر في شيء منها وحمل قوله فوق التي قوت على الوضع عليها لكن فوق القميص الذي هو فوقها اي عليها
بعيد جدا ومع ذلك ففيه ما فيه فتامل واما الاقوال الاخرى فقول الصدوق ره بجعل اليمنى مع ترقوته
ملصقة بجلده واليسرى عند وركه بين القميص والازار ولا يظهر له شاهد وقول
الجعفي احديهما تحت ابطه الايمن والاخرى نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ كما
ورد في رواية يونس عنهم عليهم السلام وقول ابن ابي عقيل وهو الاكتفا بالواحدة تحت
ابطه الايمن كما نقلنا في الحاشية السابقة فهو يوافق الجعفي فيها لكنه لم يذكر الثانية
بخلاف الجعفي وفي رواية يحيى بن عبادة عن ابي جعفر ع توضع من اصل اليدين الى الترقوة
وفي رواية اخرى عنه عن ابي عبد الله ع تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار
بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه وقد عرفت وجه الجمع بين الاخبار
وقال المحقق في المعتبر ومع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم بالقدر المشترك
بينها وهو استحباب وضعها مع الميت في كفنه او في قبره باي هذه الصور شئت وقد
نقله عنه جماعة كالمص في الذكرى وصاحب المدارك ساكتين عليه وظني انه لا يخ عن
تشويش فتامل قوله طول عظم ذراع الميت المشهور الذي ذكره الشيخان ومن تبعهما ان
طول كل واحدة منهما قدر عظم الذراع والظ منه الذراع المستوي لا خصوص ذراع الميت
كما ذكره الشه قوله ثم قدر شبر كانه ليس من جملة المشهور لعدم شهرته وانما ذكره بعضهم
كالصدوق ثم اربع اصابع بعد ذلك ايضا ليس بمشهور بل انما نقل عن ابن ابي عقيل

انه قال مقدار كل واحدة اربع اصابع الى ما فوقها فلعل الشارح اختار ان الافضل ما هو
المشهور ثم مقدار شبر ثم اربع اصابع جمعا بين الاقوال واعلم ان التحديد بالشبر ورد
في مقطوعة جميل المتقدمة واما عظم الذراع واربع اصابع فلم اقف على ما يعضدهما
وقد ورد التحديد بالذراع في رواية يونس وكذا في احدى روايتي يحيى بن عبادة فلو
جعل الذراع اول المراتب لكان الاحسن له ولا يبعد ان يق ان في المشهور حملوا الذراع
على عظم الذراع ليقارب الشبر الوارد في رواية جميل وكانه لا حاجة اليه اذ المفضلة والافضلية
محل نظ فتدبر ثم انهم ذكروا انه يجعل على الجريدتين قطنا وكانه لحفظ رطوبتهما
مع ما فيه من احترام بدن الميت كاحترام الحي والله تع يعلم قوله ولانه خير محض منع ثبوت
اصل الشرعية ربما ينافيه ما قدمناه من ان مثل هذه الاحكام لا بد من تلقيها من الشارع ولا
يمكن التعدي بما ثبت شرعيته لاختلاف الحكم والمصالح وعدم سبيل العقل اليها كما
في صوم شهر رمضان والعيد وغيره من الموارد ولهذا توقف المص في الذكرى واحتمل الجواز
قضية للاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له قوله وعلى ما ذكرناه من تعليل الحكم
بالتبرك قوله بل جميع اقطاع الكفن في ذلك سواء ويمكن ان يق ايض ان الاولى الكتابة
على جميع اقطاع الكفن ليحصل التاسي بما فعله الصادق ع بيقين اذ في الرواية المذكورة
وهي رواية ابي كهمس لم يعين القطعة المكتوبة عليها لكن روى في كتاب الاحتجاج
عن محمد بن عبد الله الحميري انه سال صاحب الزمان صلوات الله عليه فقال روى لنا
عن الصادق ع انه كتب على ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل
يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر او غيره فاجاب ع يجوز ذلك وهي تشهد
بان المكتوب عليه كان هو الازار هذا ويمكن ان يق ان تخصيص المص بما ذكره بنا
على ان كلامه في الرجل واحال حال المراة على المقايسة ولم يبق من اقطاع كفن الرجل التي ذكرها
ولم يعد ها هنا سوى المئزر والخرقة وهما في اسافل البدن فالاولى التحرز عن كتابتهما
فيهما لما فيها من سوء الادب فتدبر قوله ويكره الاكمام المبتدأة للقميص يدل عليه رواية
محمد بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يكون له القميص ايكفن فيه
فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كما فاما
اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار قوله واحتج ظ به عملا لو كفن في قميصه انما

اذا لم يقطع له جديدا مطلقا سواء كان قميصه او قميص غيره لان قوله ع في الرواية السابقة
انما ذلك اذا قطع له وهو جديد يدل على اختصاص الحكم بذلك نعم لو اعتبر في رفع الكراهة
سواء كان منه او من غيره كونه ملبوسا ايض بقرينة مفهوم اخر الرواية لكان اولى ويؤيد
ايض ما ذكرنا من عدم التخصيص بقميصه اعده لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع فقال
انزع ازراره قوله خلافا للصدوق حيث استحبه قد نقلنا سابقا عبارة الصدوق في الفقيه
وظاهرها وجوب جعله في بصره ومسامعه وساير ما ذكره لا استحبابه كما ذكره الشارح
انضمامها مع اثر السجود الذي لا خلاف بينهم في الوجوب وقد ظهر بما فصلنا هناك انما يصح
مستند الروايات كثيرة لا رواية واحدة كما يفهم من كلام الشارح لكن يعارضها روايات اخرى ايض
وقد ظهر ايض ان المعارضات ليست باصح منها كما ادعاه الشارح بل فيها رواية صحيحة على ما حكم به جماعة
من العدول المحققين وليس ببعيد ايض عن التحقيق ليس مثلها في المعارضات لكن بشهرة خلافها
بين الاصحاب بل الاجماع عليه على ما نقلنا عن الخلاف وامكان حمل المعارضات على التقية دونها مما
يرجح العمل بالمعارضات ويؤيدها ايض الاخبار التي نقل فيها مضاف الكافور ولم يذكر ذلك
فيها فانها تؤيد عدم الوجوب بل ربما يؤيد عدم الاستحباب ايض فتامل قوله ويستحب اغتسال
الغاسل اه هذا هو المشهور بين الاصحاب ذكره الشيخ في المبسوط وتبعه من تبعه ولم اظفر برواية
تدل على ذلك لا في الغسل ولا في الوضوء واستدل المحقق في المعتبر بان الاغتسال والوضوء
على من غسل ميتا واجب او مستحب وكيفما كان فان الامر به على الفور فيكون التعجيل به افضل
وفيه ان ظ كلامه انه بنى الكلام على ان الامر للفور وح يتوجه عليه ان اللازم ح على ما هو المعروف
من وجوب تقديمه وكذا الوضوء على القول بوجوبه كما هو راي الاكثر مع اتفاقهم هنا في استحباب
التقديم فالظ ان لا يبنى الكلام على ذلك بل يتمسك بما يدل على افضلية المسارعة الى المغفرة واستباق
وكيفما كان يتوجه ان اللازم ح الحكم بتقديم الغسل تبعا اما مع الوضوء على القول بوجوبه
او استحبابه معه او بدونه ان لم يقل احد بهما لا استحبابا تقديم احدهما على ما ذكروه وايض الظ
من كلامهم ان تقديم احدهما امر يتوقف عليه فضيلة تكفين الميت كما صرح به الشارح هنا وعلى ما ذكروه
من التعليل لا يلزم ذلك كما لا يخفى ثم بعد التسليم والتي ففورية الغسل او الوضوء تعارض بفورية
تجهيز الميت مع ما ورد فيها من المبالغة فمن اين علم هنا ترجيح رعاية الفورية الاولى
فتدبر وقال المص ره في الذكرى ولكن ذلك اي التكفين بعد غسل الغاسل من المس او بعد

وضوئه الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما
رواه يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح ع وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام
وقد سأله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه الكفان
ثم يغتسل وفيه دلالة على تاخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق ع
تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم تكفنه انتهى وفي رواية يعقوب بن يقطين
التي اشار اليها وهي صحيحة بين اولا كيفية تغسيل الميت ثم قال ع ثم يغسل الذي غسله يده
قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وانت خبير بان
ظاهرها تاخير غسل المس عن التكفين مطلقا من غير اختصاص بحال الخوف فتخصيص
ذلك بهذه الصورة من غير استدلال على ما ذكره من تقديم الغسل او الوضوء لا يخ من غرابة
ثم خبر محمد بن مسلم وهو ايضا صحيح اظهر دلالة على ما ذكرنا فان جوابه ع بعد ما نقله
من السؤال صريح في افضلية تاخير الاغتسال اما وجوبا او استحبابا وهو مط وليس فيه
تقييد فحمله على الضرورة مع كمال بعده لاي ضرورة تحمل عليه هذا على ما نقله لكن الرواية
في الكافي والتهذيب ليست على ما نقله بل هكذا قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت
فيغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه
اكفانه ثم يغتسل ولا يخفى ان الرواية على هذا الوجه ليس ظهورها في افضلية تاخير الغسل عن [illegible] ظهوره
على الوجه الذي نقله في الذكرى فان الظ ان السؤال على اي وجه سؤال عن جواز ما ساله فعلى
الاول سؤال عن جواز اغتسال الغاسل قبل تكفينه وح مفاد الجواب المنع منه واما على الثاني
فسؤال عن جواز التكفين قبل الاغتسال وح فلا يبعد كثيرا ان يحمل جوابه ع على جواز ذلك
بعد غسل يديه من العاتق لا افضلية ذلك وجوبا او استحبابا لكن مع ذلك الوقوف
على صريح الخبر ما لم يدل دليل على خلافه اولى وبالجملة فالاولى العمل بما في الروايتين من غسل
اليدين على ما ذكر فيهما ثم التكفين ثم الغسل ورواية عمار الموثقة ايضا مؤيدة لهما لكن
بين الروايات اختلاف في كيفية غسل اليد المتقدم ففي الاولى قيد بالثلث دون الثانية
مع موافقتهما في تحديد اليد والثالثة مخالفة لهما في التحديد وللاولى في التقييد وضيف
ايضا فيها غسل الرجلين وليس فيهما ويمكن الجمع بين الاوليين بحمل الثلث على الافضلية
وبينهما وبين الثالثة بالقول بالتخيير بين الوجهين ولكن العمل بالاولى فتامل

ولو اضطر

ولو اضطر لخوف على الميت اه قد عرفت ان الظ استحباب ما ذكره من غسل اليدين مط
من غير تخصيص بحال الخوف وان ظ الاخبار تاخير الغسل واما الوضوء فليس منه هنا
اثر في الاخبار اصلا فتثبت قوله لفحوى اغتسال الغاسل او وضوءه قلت فيه تامل فان
الغاسل باعتبار ملاقاة الميت فيه نجاسة حكمية ليست في غيره فاستحباب الغسل او الوضوء
له للتكفين لا يدل على استحبابه لغيره اصلا فكيف بالطريق الاولى الذي هو ظ الفحوى بل
ربما دل بالمفهوم على عدمه نعم لو كان محدثا بحدث اقوى من المس كالجنابة فلا يبعد القول
باستحباب كونه متطهرا للفحوى المذكور وتخصيص كلام المص بذلك بعيد جدا مع انه ايضا
محل تامل هذا مع ما عرفت من حال الاصل فكيف بما يفهم منه فافهم قوله ويجب الصلوة
على كل من بلغ هذا هو المشهور والمعتمد ونقل عن ابن الجنيد انه قال يجب على المستهل وعن
ابن ابي عقيل انه لا يجب قبل البلوغ ثم المشهور استحبابها قبل الست اذا ولد حيا فلو ولد
سقطا لم يصل عليه ولو ولجته الروح ونقل عن بعض متقدمي الاصحاب المنع عن الصلوة
على الصبي الى ان يعقل الصلوة وظ بعض الاخبار المعتبرة عدم الوجوب ولا الاستحباب قبل ذلك
وان ما دل منها على الوجوب او الاستحباب قبل ذلك محمول على التقية وبالجملة فالقول
بوجوبه قبل ذلك ضعيف جدا والاستحباب لو كان فليس على وجه به زيادة اهتمام والله تع اعلم
قوله عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين لا شبهة في عدم وجوب الصلوة بل عدم جوازها
على الكفار وكذا في وجوبها على الفرقة المحقة من المسلمين واما المخالفون لهم من ساير الفرق
ففي وجوب الصلوة عليهم خلاف كما سبق في الغسل والمشهور هو الوجوب وصرح المفيد ره
بعدم جواز الصلوة عليهم الا لتقية وعلله الشيخ في التهذيب بكفره كما نقل عنه سابقا في الغسل وهو
مذهب ابي الصلاح وابن ادريس ايضا حجة المشهور عموم بعض الروايات كقول النبي ص
في رواية السكوني لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وقول الصادق ع في رواية طلحة بن زيد صل
على من مات من اهل القبلة وهي لضعفها لا تنهض حجة على الوجوب في غير موضع الاجماع
لكن الظ من جملة الاخبار جواز الصلوة عليهم بدعائهم فالاحوط الاتيان بها كذلك والله تع
يعلم قوله وهل يسقط فرض الكفاية اه والاولى ان لا يكتفي القادر بها عن العاجز لاصالة
عدم السقوط الا بما هو المتيقن وهو صلوة الكامل مع ما فيه من الاحتياط قوله واستقبال
المصلي القبلة هذا ايضا مع القدرة والا سقط عن العاجز وفي سقوطها عن القادر ح

ايضا ماذكر من الوجهين والاولى ماهو الاولى فتذكر قوله ويغتفر الحايل لمأموم
مثله اى ياتم بذلك الامام فاما مع حايل يمنع مشاهدة الامام او مأموما يشاهده
ولو بوسايط فلا يصح الايتمام وكان هذا فى غير المرأة لما سيجئ فى بحث الجماعة انه لا بأس فيها
بالحايل مع علمها بافعاله التى يجب فيها المتابعة وقد ذكروا ايضا هناك انه لا بأس
بالحايل ايضا مع مشاهدة لمأموم مثله وان كان الحايل غير مأموم امام فانهم قالوا
لو وقف المأموم خارج المسجد بحذاء الباب وهو مفتوح بحيث يشاهد الامام
او بعض المأمومين صحت صلوته وصلوة من على يمينه ويساره وورائه لانهم يرون
من يرى الامام مع وجود الحايل بالنسبة الى من على جانبيه نعم اغتفار مثل هذا الحايل
ايضا والظ انه لا اختصاص للجماعة فى صلوة الميت بحكم على حدة فلو قال الش بدل ماذكره
ومشاهدة له او لمأموم مثله لكان اولى واحضر فتدبر قوله وعدم تباعده عنه عطف
على قوله جعل راس الميت وكان هذا اذا لم يكن تباعده بتخلل الصفوف والا فلا بأس
قوله وفى اعتبار ستر عورة المصلى منشاء الوجهين انها صلوة فيعتبر فيها ما يعتبر
فى ساير الصلوات الا ما استثنى كرفع الحدث وان اطلاق الصلوة عليه مجاز وانما هو
دعاء فلا يعتبر فيه شرايط الصلوة الا ما ثبت بدليل خارج وفى الذكرى جعل الاقرب
فى الستر وجوبه مع الامكان الحاقا لها بساير الصلوات وبحكم التاسى ونقل عن العلامة
انه ليس الستر شرطا فيها لانها دعاء واجاب بانه لا ريب انها تسمى صلوة وان اشتملت
على الدعاء فيدخل تحت عموم الصلوة وعارضه بوجوب الاستقبال والقيام فيها
وتوقف فى اشتراط الطهارة من الخبث للاصل وانها دعاء واضعفية الخبث بالنسبة الى
الحدث ومن ثمة صحت الصلوة مع الخبث لا مع بقاء حكم الحدث ولاطلاق التسمية بالصلوة التى
يشترط فيها ذلك والاحتياط قال ولم اقف فى هذا على نص ولا فتوى ثم حكم بعد المسئلتين
كليا بان الاجود ترك ما يترك فى ذات الركوع والابطال بما يبطل به خلا ما يتعلق
بالحدث والخبث على ما تقدم وانت خبير بان الذى هو منشاء توقفه فى اشتراط الطهارة
من الخبث وعدم توجيه للاشتراط حقيقة هو الوجه الثالث الذى ذكره والا
فالوجهان الاولان ياتيان فى ساير الشروط ويؤيد ذلك ايضا الرواية الواردة فى جواز
صلوة الميت من الحايض مع عدم خلوها عن النجاسة غالبا والاولى التوقف فى ساير

الشروط ايضا بل ترجيح عدم الاشتراط فى الكل الا ما ثبت اشتراطه بدليل كالاستقبال و
القيام حيث نقل على اشتراطه الاجماع وذلك لان كون اطلاق الصلوة عليها حقيقة شرعية
غير ظ بل الظ انه اما مجازا او باعتبار المعنى اللغوى اذ المتبادر منها شرعا هو ذات الركوع
كما يشهد به لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة الا بطهور الصلوة ثلثة اثلاث ثلث
طهور وثلث ركوع وثلث سجود تحليل الصلوة التسليم الى غير ذلك وفى صحيحة الحلبى عن الصادق ع
لا بأس بالصلوة على الجنايز حين تغيب الشمس وحين تطلع انما هو استغفار وفى موثقة يونس
بن يعقوب قال سالت اباعبدالله عن الجنازة اصلى عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو
تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح فى بيتك على غير وضوء ووجوب التاسى
لو سلم انما هو فيما علم فعله لاجلها وعدم ثبوت ذلك فى الستر ظ لا ستره به وبما قررنا
ظهر انه لو اشار الش الى جريان الوجهين فى ساير الشروط ايضا على ما استثنى لكان اولى
فتامل قوله ما ولا بالميت والجنازة اى بان يقصد ارجاعه الى الميت فتذكر او الى الجنازة
فيؤنث قال فى القاموس الجنازة الميت ويفتح او بالكسر الميت وبالفتح السرير او عكسه او بالكسر
السرير مع الميت وانت خبير بانه يمكن التذكير والتانيث مع قصد الرجوع الى الجنازة ايضا
باعتبار اللفظ والمعنى وانه يمكن الارجاع الى الجنازة سواء كانت بمعنى الميت او السرير اما
على الاول فظ واما على الثانى فبان يقصد بها الميت مجازا وقد وقع نظير ذلك مع
رعاية الوجهين جميعا فى قوله تع وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون هذا ويمكن التذكير
والتانيث ايضا باعتبار لفظ الميت والنفس فافهم قوله ثم لان للمص فى الذكرى اشار اليهما
فى بحث الوضوء وان بنى الكلام هاهنا على الاعتبار فصرح بوجوب قصد الفعل على وجهه تقربا
الى الله تع قوله احدها تكبيرة الاحرام كذا فى شرح القواعد ايضا والمراد بها هو الاولى
كما قال فى شرح الارشاد ويكبر تكبيرة الاحرام مقارنة للنية ثم يتشهد ولعل الغرض من
ذلك ان لا يتوهم فيها تكبيرة افتتاح خارجة عن الخمس والاشعار بصدق تحريمها التكبير
فيها الا انها ركن لانه سيصرح بركنية جميع الخمس ومقارنة النية لاول كل عبادة امر ظ سواء
كان هو تكبيرة الاحرام او غيرها ولا يظهر له فائدة اخرى واما ما فى رواية يونس عن ابى
عبدالله ع الصلوة على الجنايز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية تشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله ص والثالثة الصلوة على النبى ص وعلى اهل بيته والثناء على الله

والرابعة له والخامسة لسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه فظاهره ان الاولى لمجرد استفتاح الصلوة ولا دعاء لها وهم لا يقولون به فتامل قوله يتشهد الشهادتين اه لا خلاف في وجوب التكبيرات واما الادعية بينها فالمشهور وجوبها بل ذكر في الذكرى ان الاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلوة ولم يصرح احد منهم بندب الاذكار والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب وذهب المحقق في الشرايع الى العدم لزوم الدعاء بينهن ثم على المشهور فهل يتعين دعاء خاص ام لا ذهب جماعة الى الثاني للاصل واختلاف الاخبار في الادعية اختلافا عظيما ولحسنة محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال ليس في الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدأ بالصلوة على رسول الله صلعم كذا في الكافي وهي حسنة بابرهيم بن هاشم ورواها في التهذيب في الصحيح عن الاولين بزيادة الا ان قبل ندعوا واسقاط المؤمن مع قبل ان يبدأ ورواها في موضع اخر ايضا عن الكافي موافقا له الا ان فيه ايضا الاسقاط المذكور وذهب جماعة الى تعيين ماذكره المص من التفصيل وادعى في الخلاف عليه اجماع الفرقة واخبارهم و ظاهرهم ان مع هذا التعيين لا يوجبون في كل منها عبادة خاصة بل يجوزون بكل عبارة دلت على ماذكروه وذكر في شرح القواعد ان الالفاظ التي اشترك في تعيينها الروايات مثل لفظ الشهادة والصلوة في الشهادتين والصلوة على النبي صلعم عليهم السلام متعينة ونقل عن ابن ابي عقيل والجعفي انهما اوردا الاذكار الاربعة عقيب كل تكبيرة حجة المص وموافقيه من الاخبار حسنة محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله صلعم اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبيا ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر فصلى على النبيين عليهم السلام ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت وحسنة اسمعيل بن همام عن ابي الحسن ع قال قال ابو عبد الله ع صلى رسول الله صلعم على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعا في الثانية للنبي صلعم ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعا في الرابعة للميت وانصرف في الخامسة واما الذي

كبر عليه اربعا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعا لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وانت خبير بان ظاهر الرواية الاولى مواظبة النبي صلعم على ذلك فلهذا ذهب هؤلاء الى تعينه وبعضهم كالمحقق في الشرايع الى انه افضل لان اقل مراتب مواظبة النبي صلعم ذلك لكن مقتضاها وجوب الصلوة على الانبياء ووجوب دعاء ايضا معها والظ انه للميت بقرينة عدم ذكره في المنافق وعدم وجوب الصلوة على الآل وظاهرها جواز الاقتصار على شهادة التوحيد وعدم وجوب اللعن على المنافق وهم لا يقولون بشيء من ذلك الا الاخيرين فان الاول موافق لما نقله الشيخ في المبسوط والمفيد في المقنعة والثاني لما رجحه المص في الذكرى والدروس كما سينقله الشم وفي الفقيه روى هذه الرواية مرسلا هكذا وكان رسول الله صلعم اذا صلى اه وفيه بدل الانبيا النبي واله وكذا بدل النبيين وزاد والمؤمنات بعد المؤمنين في الموضعين مع زيد في بعض ماذكرنا لكن في الكافي والتهذيب اللذين وقع فيهما الرواية مسندا على مانقلنا واما الرواية الثانية فيدل على الاكتفاء في التكبيرة الاولى بمطلق التحميد والتمجيد من غير اعتبار الشهادتين وهم لا يقولون به وظاهرها ايضا عدم وجوب الصلوة على الآل حيث لم يذكر في تفصيل الخمس وكذا عدم وجوب اللعن وبالجملة فالروايتان مع عدم صحتهما وضعف سند الاولى بجهالة ام سلمة لا يخلوان عن قصور في المتن ايضا على رايهم وههنا روايات اخرى ايضا معتبرة الاسناد تدل على عدم تعيين ماذكروه منها صحيحة ابي ولاد وحسنة المشتملة على شهادة التوحيد والصلوة على النبي واله ودعاء الميت في كل تكبيرة وظاهره الشمول للخامسة ايضا فليس فيها شهادة الرسالة ولا دعاء المؤمنين والمؤمنات وحسنة الحلبي المشتملة على الشهادة والدعاء المخصوص عقب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس والدعاء المذكور وان اشتمل على الصلوة على النبي واهل بيته ودعاء الميت ودعاء المؤمنين لكن الظ من الشهادة هو شهادة التوحيد فقط وحسنة زرارة المشتملة على الصلوة على النبي صلعم ودعاء خاص للميت عقيب الاولى ودعاء اخر له عقيب الثانية ودعاء له عقيب الثالثة ودعاء اخر له عقيب الرابعة ومنها روايات اخرى ايضا غير نقية الاسناد مختلفة وفي رواية سماعة التي صدر بها الباب في الكافي ذكر دعاء مشتمل على الشهادتين والصلوة على النبي واله ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس وهو موافق

نقل عن ابن ابي عقيل والجعفي فيما في المدارك من عدم وقوفه على رواية تدل عليه غفلة
منه وفي مقابلة ما ذكره في شرح القواعد انه اشتهر في الاخبار جمع الادعية الاربعة
عقيب كل تكبيرة وبالجملة فظ الروايات عدم تعين دعاء مخصوص لكن دعاء الميت
مما اشترك فيه الروايات المشتملة على الذكر فلا ينبغي تركه مع ان الظ ان وضع
الصلوة له واما سائر ذلك فالحكم بوجوبه نظرا الى الروايات لا يخلو عن اشكال لكن
الاولى العمل بما هو المشهور خروجا من خلافهم مع اجزائه على مقتضى ما هو الظ من الروايات
ايضا وان لم نحكم بتعينه فتامل قوله ويستحب ان تضيف اليها الصلوة مستنده ما مر في رواية
محمد بن مهاجر من الصلوة على الانبياء ولعله حملها في غير النبي صلى الله عليه وآله على الاستحباب لخلو باقي
الاخبار عنه فتامل قوله وهو الذي لا يعرف الحق كذا عرفه المص في الذكرى وربما اخذه
مما في حسنة فضيل بن يسار المتقدمة فان كان واقفا مستضعفا حيث فسره بالواقف وفسره
المحقق في الرسالة العزية انه من يعترف بالولاية ويتوقف عن البراءة وعرفه ابن ادريس
في باب اسآر السرائر بمن لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب لا يبغض اهل الحق على
اعتقادهم وقيل انه الذي لا يعرف دلايل اعتقاد الحق وان اعتقده ورده في شرح القواعد
بانه لا خلاف بين الاصحاب في ان من اعتقد معتقد الشيعة الامامية مؤمن يعلم ذلك
من كلامهم في الزكوة والنكاح والكفارات والظ من الاخبار المتظافرة ان المستضعف
هو الذي لا يهتدي سبيلا الى الايمان ولا يستطيع حيلة الى الكفر وانهم الصبيان ومن
كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان او من لا يعرف اختلافات ويمكن حمل الواقف
في الحسنة المذكورة ايضا على هذا وعلى هذا فالعاقل العارف بالمذاهب الشاك فيها ليس
بمستضعف وظ تفسيره ايضا في الذكرى تناوله فلا تغفل قوله وهو اللهم اغفر مستنده
حسنة فضيل بن يسار بابراهيم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد
في الدعاء وان كان واقفا مستضعفا فكبر وقل اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك
وقهم عذاب الجحيم وورد هذا في حسنة الحلبي ايضا بابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام وكذا حسنة
محمد بن مسلم بابراهيم ايضا عن احدهما عليهما السلام وذيل الى اخر الايتين وذكر فيها هذا في الصلوة
على من لا يعرف ايضا وفي حسنة الحلبي المذكورة واذا كنت لا تدري ما حاله فقل اللهم ان كان
يحب الخير واهله فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه فالظ التخيير بينهما فيه لو قرأ من لا يعرف على

على المجهول كما هو الظ وظ رواية سليمن بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام ايضا قراءة الاية للمجهول
فاعرف قوله المتولد من مؤمنين لابويه كان مستنده رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام
في الصلوة على الطفل انه كان يقول اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا ولا
يخفى ان مجرد هذه الرواية لا ينهض مستندا للوجوب خصوصا مع ضعف سندها برجال
من الزيدية ثم ان فيها دعاء خاصا لنا ولابويه فلا ينبغي الاقتصار على مطلق الدعاء
لخصوص ابويه كما ذكره وفي المقنعة وان كان الميت طفلا فقل بعد التكبيرة الرابعة
اللهم هذا الطفل كما خلقته قادرا وقبضته طاهرا فاجعله لابويه نورا وارزقنا اجره
ولا تفتنا بعده ولم اقف على مستنده قوله او مؤمن له ظاهره الاب ويمكن جعله شاملا
للام ايضا بتعدية الاسناد والولي او تغليبا ويحمل الحوالة على المقايسة ايضا وعلى التقديرين
فلم يظهر له سند من الاخبار الا ان يستنبط من الرواية السابقة مع نوع من الاعتبار
قوله والظ اي في الصورة الاخيرة عدم وجوبه اصلا لعدم شاهد لها من الاخبار
ولا استنباط منها اصلا ويمكن حمله على مطلق مسئلة الطفل لما عرفت من ضعف مستند
الوجوب فيها مطلقا ولا يبعد قراءة دعاء المستضعف في الطفل لشموله له على ما يظهر
من الاخبار كما اشرنا اليه فتذكر قوله والمراد بالطفل غير البالغ لا خصوص من لم يجب الصلوة
عليه منه كما ذكروه في مسئلة ترتيب الجنائز حيث قالوا انه يجعل الرجل مما يلي الامام والمرأة
من ورائه والطفل من ورائها وقيل بالعكس في الاخيرين فانه صرح في المعتبر فيها بان المراد
بالطفل هنا من لا يجب الصلوة عليه قوله وهو هنا المخالف مطلقا كان الظ من المنافق
هو المنافق الحقيقي وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الاسلام وهو المراد فيما نقل من صلوة
رسول الله صلى الله عليه وآله على المنافقين ولعنهم كعبد الله بن ابي واما في كلام الاصحاب هنا فالظ انه
لا يختص بهم فحمله في شرح القواعد على الناصب يشهد له انه في الكافي عنوان الباب بالصلوة
على الناصب وذكر فيه رواية الحلبي في حكاية صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله على عبد الله بن ابي بن سلول
وروايتي عامر بن السمط وصفوان الجمال في حكاية صلوة الحسين بن علي صلوات الله عليهما
على رجل من المنافقين وغيرهما كان تعليل دعائه عليه السلام عليه بانه كان يتولى اعداءك ويعادي
اولياءك ويبغض اهل بيت نبيك وظ ان هذا التعليل لا يجري في غير الناصب ويعم كل
ناصب نعم ورد في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت على عدو الله فقل وعلله

فيه ايضا الدعا عليه بالتعليل السابق فظاهره ايضا انه فى الناصب وقريب منه رواية احمد بن
محمد بن ابى نصر ايضا ولكن روى ايضا حسنة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان كان
جاحدا للحق فقل اللهم املأ جوفه نارا وقبره نارا وسلط عليه الحيات والعقارب
وهذا يشمل كل مخالف للحق فكان وجه تعميم الشيخ هو هذه الرواية وكذا ماذكره فى شرح
الارشاد حيث اورد حسنة فضيل بن يسار السابقة انفا وفيها بدل ما نقلنا
من قوله واقفا منافقا موافقا للذكرى ثم قال وفى هذا الخبر دلالة على ان المنافق هو
المخالف مطلقا لوصفه له بكونه قد يكون مستضعفا فكيف يختص بالناصب وكان
هذا سهو كان فى نسخته المصححة ما خالف الرواية فان فى الكافى والتهذيب على ما نقلنا وفى
المدارك المراد بالمنافق هنا المخالف كما يدل عليه ذكره فى مقابلة المؤمن فى الاخبار
وكلام الاصحاب ولم اقف على لغوية الروايات فى مقابلته للمؤمن الا فى صحيحة اسمعيل بن
سعد الاشعرى عن ابى الحسن الرضا ع قال سألته عن الصلوة على الميت قال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع
ولا اسلام فيها والظ ان المراد بالمنافق فيها هو المنافق الذى نهى النبى صم عن الصلوة عليهم كما اشير اليه فى رواية
محمد بن مهاجر والظ ان المراد به المنافق الحقيقى لا المخالف على ان القابل للمؤمن لا يلزم ان يكون مطلق مخالف بل يصح
مقابلته مع كل قسم منه كما وقع فى مقابلة فى حسنة فضيل بن يسار المتقدمة خصوص المستضعف
نعم لو وقع المنافق فى مقابلة المؤمن فى مقام حصر الاقسام ولم يرد به المنافق الحقيقى لدل ذلك
على ان المراد به مطلق المخالف لا خصوص قسم منه كالناصب ولم يحضرنى الآن رواية او عبارة من
الاصحاب وقع فيها كذلك هذا ثم ان الناصب خارج عن فرق الاسلام كما سبق فلا يجب الصلوة
عليه بل لا يجوز ولا ينافى هذا حمل المنافق على الناصب والحكم بالصلوة عليه لان الصلوة لا يجوز
عليه هو ما اشتمل على الدعا له او ما لا يشتمل على الدعاء عليه واما اذا اشتمل الدعا عليه فلا منع
عنها اذ ليس هى من الصلوة حقيقة بل هو مجرد لعن ودعاء عليه ولا منع منه بل رغب فيه
ومثله القول فى صلوة النبى صم على ابن ابى وامثاله مع انه قد نهاه الله عز وجل عن الصلوة
عليهم بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وقد اشير الى هذا فى رواية
الحلبى فى حكاية صلوة رسول الله صم على ابن ابى واعتراض عمر عليه صم بقوله الم ينهك الله ان تقوم
على قبره وسكوته ع ثم اعادته الاعتراض وقوله صم له بعد ذلك ويلك ما يدريك ما قلت
انى قلت اللهم احش جوفه نارا واملأ قبره نارا واصله نارا فابدى من رسول الله صم ما كان

يكره اى من اظهار امر ابن ابى وكيفية صلوته عليه هذا واما المخالفون غير الناصب فقد اشرنا
الى الخلاف فى جواز الصلوة عليهم فعلى القول بعدم جوازها فالقول فيه مثل الناصب سواء
وعلى القول بجوازها ووجوبها فلا اشكال اصلا بقى الكلام فى الاكتفاء باربع تكبيرات فنقول
ان الحكم به فى المنافق الحقيقى مما يدل عليه الاخبار كروايتى محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام
السابقتين وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعرى المتقدمة انفا وكذا صحيحة حماد بن عثمان
وهشام بن سالم عن ابى عبد الله ع قال كان رسول الله صم يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين
اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعنى بالنفاق واما فى خصوص الناصب او المخالف مطلقا
فلم اقف على رواية تدل على الاقتصار فيه باربع تكبيرات لكن الناصب لما لم يجب الصلوة عليه
والصلوة عليه لسبب الدعاء عليه فالظ جواز الاقتصار فيها بالاربع وما دونها ايضا انما
الكلام فى جواز الخمس وعدمه والامر فيه هين بعد جواز الاقتصار واما المخالف غير الناصب
على ما هو المشهور من وجوب الصلوة عليه ففيه اشكال لعدم دليل على الاقتصار فيه مع
عموم الروايات الدالة على الخمس فى غير المنافق وعدم ظهور دخوله فى المنافق وقال فى المدارك
وانما وجب الاقتصار فى الصلوة عليه على اربع تكبيرات اذا تركه بمقتضى مذهبه وفيه ان هذا
لا يجرى فى مطلق المخالف لعدم ظهور اطباق الكل على القول بالاربع نعم المعروف بين العامة
القول بذلك على ان الحكم بالوجوب بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال لكن لو ثبت الجواز فالامر بالوجوب
هين كما اشرنا اليه انفا فتامل قوله ويلعنه عقيب الرابعة اراد باللعن مطلق الدعا عليه وان لم
يكن بلفظ اللعن لخلو اكثر الروايات عنه وكون ظاهره هنا الوجوب باعتبار الاتيان بلفظ المضارع
الشايع استعماله بمعنى الامر وكلامه فى الدروس ايضا كانه موافق لما هنا فانه وان ذكر اولا
ينصرف عن المنافق بالرابعة ولم يتعرض للعن لكن بعد ما ذكر انه يدعو للمستضعف
وللطفل وللمجهول بكذا وكذا قال وللمنافق الجاحد للحق اللهم املاء جوفه الى اخر الدعا
وهو موافق لما هنا نعم رجح فى الذكرى عدم وجوبه بناء على ان التكبير عليه اربع وبها
يخرج عن الصلوة واورد عليه فى المدارك ان الدعا للميت او عليه لا يتعين وقوعه
بعد الرابعة وقد ورد الامر بالدعاء على المنافق فى روايات وهو ظ فى الوجوب وهو متجه
كيف ولو تم ما ذكره لزم عدم استحبابه ايضا ولو قيل انه على تقدير الاستحباب يجوز ان يأتى
به فى باقى التكبيرات او بعد الرابعة وان خرج بها عن الصلوة فنقول على القول بالوجوب ايضا

كك لكن يمكن تأييد عدم الوجوب مضافا الى الاصل بحسنتي محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام
المتقدمتين بل بحسنة الفضلاء المتقدمة هناك ايض فلا يبعد حمل الامر الوارد في الروايات
على الاستحباب على ان ذلك آت على القول بالوجوب ايض لعدم وجوب لفظ خاص عندهم
مع ورود الاوامر بالفاظ مخصوصة الا ان يق الوجوب الذي هو حقيقة الامر اعم
من التخييري فتامل قوله والاركان من هذه الواجبات اه ان حمل الركن على ما يوجب
تركه عمدا او سهوا وكذا زيادته البطلان على ما ذكروه في اركان الصلوة فلم يظهر ما يدل
على ركنيتها بهذا المعنى وان اكتفى فيه بالبطلان بتركه عمدا او سهوا فلا يبعد القول به لعدم
تحقق الامتثال لكن الكلام ح في التخصيص بها فان الاذكار ايض على القول بوجوبها كما
هو المشهور ينبغي ان يكون كك لعدم تحقق الامتثال مع تركها واغتفار تركها سهوا
دون هذه السبعة او الستة او عدم بطلان الصلوة بتركها عمدا ايض وان اوجب الاثم دونها
لا بد له من دليل وليس وذكر في الذكرى ان الشاك في عدد تكبيراتها يبني على الاقل لانه
المتيقن فلو فعله ثم ذكر سبقه فالاقرب الصحة بناء على ان التكبير ذكر حسن في نفسه ويحتمل البطلان
لانه ركن زيد اما زيادة الدعوات فلا يضر قطعا ولو صلى قاعدا ناسيا فالاولى البطلان
ايض لركنية القيام وكذا لو قعد في بعضها ناسيا ان اتى بالتكبير فيه وذكر في موضع آخر
انه لو سبق المأموم بتكبيرة فصاعدا اثم واجزاه ولو كان ناسيا او ظانا فلا اثم و
اعادها معه ليدرك فضل الجماعة وفي اعادة العامد تردد من حيث المساواة
لليومية في عدم اعادة العامد ولانها اركان زيادتها كنقصانها ومن انها اذكار تم
فلا تبطل الصلوة بتكرره وفي موضع آخر لو زاد في التكبير متعمدا لم تبطل لانه خرج بالخامسة
من الصلوة وكانت زيادة خارجة من الصلوة ولو قلنا باستحباب التسليم فكذلك
لانه لا يعد جزءا منها ثم ان اعتقد شرعيته فهو اثم والا فلا ولو زاد في الاثناء معتقدا
شرعيته اثم ايض والاقرب عدم البطلان لما سبق في المأموم انتهى وقد ظهر لك بما
نقلنا ان الحكم بالبطلان بزيادة التكبير سهوا بل عمدا ايض غير ظ نعم في صورة النقيصة
على وجه لا يمكن تداركه كان تحقق الفصل الكثير فالظ البطلان لما ذكرنا من عدم
تحقق الامتثال وفي شرح القواعد نقل عن الذكرى ما نقلنا من عبارته الاخيرة
المقولة لا يعد جزءا منها ثم ويشكل كلامه بما لو كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فان

كونه

كون الزيادة خارجة عن الصلوة هنا غير واضح وفيه غفلة عما ذكره بعده فان المص ره
لو زاد في الصلوة متعمدا فلا تبطل قطعا لان الصلوة تتم بالخامسة فالزيادة خارجة عنها
ولو زاد في الاثناء فالاقرب عدم البطلان لما ذكرنا في المأموم من انها اذكار فلا تبطل الصلوة
بتكررها اي مع عدم دليل على البطلان به فلا يرد النقض بزيادة تكبيرة الاحرام في الصلوة
عندهم وعلى هذا فما اورده من الاشكال على كلامه غير متجه ومع قطع النظر عن
كلامه الاخير ايض يمكن ان يق ان الزيادة في الاثناء لا يوجب الحكم بالبطلان الا اذا
زادت التكبيرات على الخمس وبعد ما زادت عليها فيتوجه ما ذكره من وقوع الزيادة
خارجة عن الصلوة غاية الامر اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين واتى بدعاء واحد انه
ترك دعاء واحدة منها لا زيادة التكبير فان كان ترك الدعاء موجبا للبطلان كما لو كان
عمدا وقيل بوجوب الدعوات لاحتمال البطلان ح لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال
فالبطلان ح باعتبار ترك الدعاء لا زيادة التكبير والا فلا بطلان اصلا والقول بانه
اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فلا يحتسب التكبيرة الزيادة مكان التكبيرة بعدها
لعدم قصدها بل يقع زائدة في الاثناء ويجب الاتيان بما بعدها لا يخ من اشكال فان الظ
كفاية الاتيان بالخمس من غير اعتبار قصد ان هذه تكبيرة اولى او ثانية فتامل والله
تع يعلم قوله سبعة او ستة الترديد باعتبار اختلاف المنافق وغيره في التكبيرة
الخامسة وسيجيء الكلام في ركنية النية وكون زيادتها موجبة للبطلان في نية الصلوة
فبعد الاطلاع عليه انشاء الله تع فقس عليها ههنا ايض قوله من الحدث اجماعا وتدل
عليه الروايات ايض كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل تفجأه الجنازة
وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة في حاشية اعتبار
ستر العورة وغيرهما من الاخبار قوله بل لا يشرع بخصوصه قال في الذكرى اجمع الاصحاب
على سقوط التسليم وظاهرهم عدم مشروعيته فضلا عن استحبابه وقال في الخلاف ليس فيها
تسليم واحتج عليه باجماع الفرقة ونقل عن العامة التسليم على اختلافهم في كونه فرضا او سنة وهو
يفهم كونه عنده غير سنة وقال ابن الجنيد ولا استحب التسليم فيها فان سلم الامام فواحدة عن
يمينه وهذا يدل على شرعيته للامام وعدم استحبابه لغيره او على جوازه للامام من غير
استحباب بخلاف غيره انتهى ولا يخفى ان مراده من نفي مشروعيته بقرينة قوله فضلا عن استحبابه

مابينا ولا الاباحة ايضاً وان كانت الشرعية فى كلامه اخفى بمعنى الراجح واما فى كلام الشيخ
فيحتمل الوجهين لكن قوله بخصوصه يشعر بالمعنى الاخير اى لا رجحان له فى خصوص هذا
الموضع وان كان التسليم على المؤمنين والصالحين امرا مرغوبا اليه فى نفسه مطلقا
ولم يدع الاجماع على نفى الشرعية لما ذكره المص فى الذكرى ان الاجماع المعلوم انما هو على عدم
وجوبه وقد عرفت ان كلام ابن الجنيد يدل على جوازه للامام بل يحتمل استحبابه ايضا
له هذا وفى بعض النسخ ولا تسليم عندنا اجماعا وقد ضرب على لفظ عندنا فى نسخة الاصل
التى بخطه ره وكانه باعتبار انه يوهم ان الاجماع السابق من العامة والخاصة وليس كذلك
اذ الطهارة شرط فيها عند اكثر الجمهور فهو ايضا اجماع منا فانهم ويدل ايضا على عدم وجوب
التسليم مضافا الى الاجماع ما ورد من الروايات المتظافرة فى بيان كيفية صلوة الجنازة
وانه ينصرف بالخامسة من غير ذكر تسليم وقد وردت الاخبار بنفيه صريحا ايضا كصحيحة
اسمعيل بن سعد المتقدمة وحسنة الحلبى وزرارة بابراهيم عن ابى جعفر ع وابى
عبد الله عليهما السلام قالا ليس فى الصلوة على الميت تسليم ومثله رواية الحلبى عن ابى عبد الله ع
وقد ورد التسليم فى روايات ايضا كموثقة سماعة وفى آخرها فاذا فرغت اى من خمس تكبيرات
سلمت عن يمينك وفى بعض النسخ على بدل عن كذا فى التهذيب وهذه الرواية فى الكافى
ايضا عن سماعة بسند آخر وليس فيها هذه الزيادة وموثقة عمار عن ابى عبد الله ع
وفى آخرها اى الدعاء الخامسة اللهم عفوك وتسلم وموثقة عمار ايضا عن ابى عبد الله ع
سئل عن ميت صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجليه وفى بعض النسخ رجلاه
الى موضع راسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه ورواية يونس عن ابى عبد الله ع وفى آخرها
والخامسة تسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه
هذه الرواية مع كونها غير نقية الاسناد وقطع الاولى محمولة على التقية ويشكل ذلك
فيما تضمن التكبيرة الخامسة الا ان يقال ان التقية فيها ليست فى مرتبة التقية فى ترك التسلم
لوجود التكبيرة الخامسة فى رواياتهم ايضا فانه قد رووا فى صحاحهم عن زيد بن ارقم انه
كبر على جنازة خمسا وقال كان رسول الله ص يكبرها ولفظه كان تشعر بالمحافظة الى غير
ذلك من رواياتهم لكنهم لم يعملوا بها وعملوا بما رووه من الاربع وما فى كلام بعض شراح مسلم
انه انما ترك القول بالخمس لانه صار علما للتشيع ويمكن ان يكون ذلك فى اواخر الامر لا فى

عصر ورود

فى عصر ورود تلك الروايات فلا ينافى ما ذكرنا ويمكن حملها ايضا على الاستحباب لو لم يثبت الاجماع على
نفى الاستحباب على ان الروايتين الاخيرتين تختصان بالامام وقد عرفت احتمال كلام ابن الجنيد
الاستحباب فى تسليمه اما الاولى منهما فظ مع ان التسليم فيها فى كلام الراوى وليس فيها
الا تقرير الامام والامر فيه سهل واما الثانية منهما فلقوله ع ولا يبرح آه فان استحباب ذلك
مخصوص بالامام ولا يستحب لغيره كما صرح به المص فى الذكرى فتامل قوله ومشى المشيع خلفه
كان فيه اشارة الى انه يستحب للمشيع المشى وترك الركوب قال فى المنتهى يستحب المشى مع الجنازة
ويكره الركوب وهو قول العلماء كافة واستدل عليه من اخبارنا برواية ابى بصير عن ابى جعفر ع
من مشى مع جنازة حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراط والمشى حقيقة فى غير الركوب
وصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله ع قال مات رجل من الانصار من
اصحاب رسول الله ص فخرج رسول الله ص وجنازته يمشى فقال له بعض اصحابه الا تركب
يا رسول الله ص فقال انى لاكره ان اركب والملئكة يمشون وبانها طاعة وعبادة والمشى فيها
اشق فيكون افضل لقوله ع افضل الاعمال احمزها ولا يخفى ان ظاهر عبارته فى الدعوى
كراهة الركوب لكن دليله الاول والاخير لا يدل لان الاعلى افضلية المشى واما الصحيحة فظاهرها الكراهة
لكن فى اثبات الحكم الكلى بها اشكال لعدم ظهور مشى الملئكة مع كل جنازة ويدل ايضا بظاهره
على الكراهة حسنة ابن ابى عمير بابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع قال رأى
رسول الله ص قوما خلف جنازة ركبانا فقال ما استحى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركبانا وقد اسلموه
على هذه الحالة وكذا رواية غياث بن ابراهيم عن ابى عبد الله ع عن ابيه عن على ع انه كره ان
يركب الرجل مع الجنازة فى بدأة الا من عذر وقال يركب اذا رجع ولا يبعد حمل الكراهة فى كلامهم
بل فى الروايات على مرجوحية الركوب بالنسبة الى المشى وان كان راجحا على ترك التشييع بالكلية
لعموم اكثر روايات التشييع وما ورد فيها من الاجر كحسنة جابر بابراهيم عن ابى جعفر ع قال
اذا دخل المؤمن قبره نودى الا ان اول حبائك الجنة الا وان حباء من تبعك المغفرة
ورواية اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع قال اول ما يتحف به المؤمن يغفر لمن تبع جنازته
ورواية جابر عن ابى جعفر ع قال من شيع ميتا حتى يصلى عليه كان له قيراط من الاجر ومن
بلغ معه الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان من الاجر والقيراط مثل جبل احد الى غير ذلك
من الاخبار والله تعالى يعلم ويحتمل ان يكون اشارة الى ان استحباب ان يكون خلفه او الى احد

جانبيه انما هو للماشي واما الراكب فقالوا انه يتاكد عليه المضي خلفه لما روي عن النبي صم
الراكب يسير خلف الجنازة والماشي يمشي خلفها وامامها وعن يمينها وعن يسارها قريبا منها
واما افضلية المشي باحد الوجهين فلرواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال
ان المشي خلف الجنازة افضل من المشي بين يديها ولا باس بان يمشي بين يديها كذا
في التهذيب وليس في الكافي قوله ع ولا باس الخ ورواية السكوني عن جعفر عن علي ع قال
سمعت النبي صم يقول اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم خالفوا اهل الكتاب ورواية جابر عن
ابي جعفر ع قال مشى النبي صم خلف جنازة فقيل له يا رسول الله ما لك تمشي خلفها
فقال ان الملئكة رايتهم يمشون امامها ونحن تبع لهم ورواية سدير عن ابي جعفر ع قال
من احب ان يمشي ممشى الكرام الكاتبين فليمش جنبي السرير واما ما ذكره الشه من كراهة
ان يتقدم فنبه في الذكرى المكثير من الاصحاب قال وفي النهاية جعل تركه افضل
وهو اولى انتهى ووجه الاولوية ان خبر اسحق على ما في التهذيب صريح في افضلية المشي
خلفها وظ في عدم كراهة المشي بين يديها ورواية جابر ايض لا تدل على ازيد من الافضلية
مع انها لا تدل ايض على الحكم الكلي بها لما اشرنا اليه في نظيرها فينبغي حمل رواية السكوني ايض
على ذلك هذا مع ضعف سندها ومعارضتها بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال
سالته عن المشي مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن يسارها وخلفها ورواية محمد
بن مسلم ايض عن ابي جعفر ع قال امش بين يدي الجنازة وخلفها ويمكن حمل الكراهة في كلام
كثير من الاصحاب ايض على المرجوحية بالنسبة الى المشي على احد الوجهين الاخيرين لا الكراهة
بالمعنى المتعارف اي مرجوحية فعلها بالنسبة الى تركها مطلقا ومن هذا يظهر ان ما نقله عن
النهاية ايض لا يخرج عن شيء فان ظاهره ان تركه افضل من فعله مطلقا ولا يستفاد ذلك من الاخبار
بل الظ انه ليس ذلك الا الكراهة التي ذكرها كثير من الاصحاب ايض فالاظهر ما ذكره المص وعبارة
النهاية ايض ليست كما نقله بل هكذا وافضل ما يمشي المشيع للجنازة خلفها وعن يمينها وعن
شمالها وان تقدمها لعارض او ضرورة لم يكن عليه حرج وان كان لغير ضرورة يكون قد ترك الافضل
انتهى وهي جيدة وقال المحقق في المعتبر مشي المشيع وراء الجنازة او مع جانبيها افضل من
تقدمها وهو مذهب فقهائنا ثم قال ولا اكره المشي امامها بل هو مباح وكانه اراد بالاباحة
نفي الحرمة والكراهة فيتناول المندوب وان كان مرجوحا بالنسبة الى مندوب اخر لا الاباحة

بالمع

بالمعنى المعروف اي التساوي الطرفين اذ لم يظهر ذلك من الاخبار فتامل هذا كله في جنازة المؤمن
واما المخالف فيكره المشي امامه لرواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع كيف اصنع اذا
خرجت مع الجنازة امشي امامها او خلفها او عن يمينها او عن شمالها قال ان كان مخالفا فلا
تمش امامه فان ملئكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب ومثله رواية السكوني عن ابي
عبد الله ع وهذا ايض مما يؤيد نفي الكراهة في غيره ويدل صريحا على الحكمين رواية يونس بن
ظبيان عن ابي عبد الله ع قال امش امام جنازة المسلم العارف ولا تمش امام جنازة الكافر فان امام جنازة المسلم ع ملئكة يسرعون به الى الجنة وان امام
جنازة الكافر ملئكة يسرعون به الى النار ولا يخفى ان ظ هذا الخبر افضلية المشي امام جنازة المسلم
لكن يمكن حمله جمعا بين الاخبار بقرينة المقابلة مع الشق الاخر على الجواز فافهم قوله لغير تقية
فان المعروف بين غير الحنفية منهم ان المشي امامها افضل لما رووه عن ابن عمر انه قال رايت رسول الله صم
وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة مع انهم رووا عن علي ع انه قال فضل الماشي خلف الجنازة على الماشي
امامها كفضل المكتوبة على التطوع سمعته من رسول الله صم واما الحنفية فوافقونا في ذلك
هذا ثم ان الشه في شرح الارشاد قيد المشيع في مثل هذه العبارة بالماشي مع الجنازة الى موضع
الدفن او الصلوة وظاهره ان التشييع والتبعية الواردة في الاخبار بالتشييع والمتابعة في الجملة
وان لم يكن الى احدهما والظ ان الشه استنبطه من روايتي ابي بصير واسحق بن
عمار المتقدمتين انفا حيث جعل المرتبة الاولى فيهما المشي او التشييع الى الصلوة وجعل
له قيراطا ولا يخفى ضعفه فان غاية ما يدل عليه عدم حصول القيراط قبل ذلك لا عدم
حصول الاجر والثواب اصلا وما روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه انه قال من
تبع جنازة كتب الله له اربعة قراريط قيراط باتباعه اياها وقيراط بالصلوة عليها وقيراط
بالانتظار حتى يفرغ من دفنه وقيراط بالتعزية وان كان يشعر بان التبعية هو ما يكون
الى الفراغ من الدفن حيث جعل هذه القراريط لمطلق من تبع لكن يمكن حمله على التبعية
الكاملة فتخصيص العمومات بمجرد هذه الرواية مشكل جدا وفي حسنة زرارة في حكاية
حضور ابي جعفر ع جنازة رجل من قريش وتكليف ولي الميت له ع بالرجوع ما يؤيد ما ذكرنا
حيث قال ع بعد ما قال له زرارة قد اذن لك في الرجوع ولي حاجة اريد ان اسالك
عنها امض فليس باذنه جئنا ولا باذنه نرجع انما هو فضل واجر طلبناه فبقدر ما
يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك وقال العلامة في المنتهى ادنى مراتب التشييع ان يتبعها

الى المصلى فيصلى عليها ثم ينصرف واوسطه ان يتبع الجنازة الى القبر ثم يقف حتى يدفن واكمله الوقوف
بعد الدفن ليستغفر له ويسال الله تع له الثبات على الاعتقاد عند سؤال الملكين انتهى ولعل مراده
ادنى المراتب الكاملة التى ورد فيها اجر بالخصوص فتامل قوله والتربيع وهو حمله آه اعلم ان
التربيع المستحب فى حمل الجنازة يطلق على معنيين الاول حملها من جوانبها الاربعة باربعة
رجال وفيه رد على الشافعية حيث جعلوا حملها بين العمودين افضل من حملها من الجوانب الاربعة
وكان ذلك باخراج خشبتين طولا من راس الجنازة وخشبتين من جهة الرجل فيدخل الرجل بين
العمودين ويحملها وقال العلامة فى التذكرة ولا يمكن مثل ذلك فى الموضع لانه يكون وجهه
الى الميت لا يبصر طريقه فيحمل العمودين رجلان يجعل كل واحد منهما احد العمودين على عاتقه كما يفعل بالتربيع
ثم ان الافضل مع زيادة المشيعين عن الاربعة حملها على التناوب ليشترك الجميع فى الاجر والثانى
انه يستحب لكل رجل حملها بجوانبها الاربعة كيفما اتفق ثم افضل ذلك حملها على الترتيب المخصوص
الذى ذكروه اما استحبابه كيفما اتفق فلحسنة جابر فى الكافى بابراهيم بن هاشم وفى التهذيب
بابراهيم بن مهزيار عن ابى جعفر ع قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة
سليمن بن خالد عن ابى عبد الله ع قال من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا وعشرين كبيرة
فاذا اربع خرج من الذنوب ومرسلة عيسى بن راشد عن ابى عبد الله ع من اخذ بجوانب
السرير الاربعة غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة الفقيه عن ابى جعفر ع من حمل اخاه الميت بجوانب
السرير الاربعة محى الله عنه اربعين كبيرة من الكبائر ومرسلته ايضا انه قال ع لاسحق بن عمار
اذا حملت جوانب السرير سرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك امك ومن هذه الروايات
يظهر استحباب التربيع بالمعنى الاول ايضا واما افضلية الترتيب المخصوص فلما يجى قوله وافضله
ان يبداء فى الحمل قال الشيخ فى النهاية ويستحب لمن شيع جنازة المؤمن ان يحمله من اربع
جوانب يبداء بمقدم السرير الايمن ثم يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر ثم يمر عليه حتى
يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى وقريب منه عبارته فى المبسوط ايضا كما سننقله وهذا هو المشهور
بين الاصحاب وقال فى الخلاف صفة التربيع ان يبداء بيسرة الجنازة ويأخذ بيمينه ويتركها على عاتقه
ويربع الجنازة يمشى الى رجليها ويدور دور الرحى الى ان يرجع الى يمنة الجنازة فياخذ مياسر
بمياسره ثم استدل باجماع الفرقة وعملهم ولا يخفى ما بين ظاهر الكلامين من التعاكس ويدل
على الاول رواية العلا بن سيابة عن ابى عبد الله ع قال تبداء فى حمل السرير من الجانب الايمن ثم

تمر عليه من خلفه الى الجانب الاخر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ورواية الفضل بن
يونس قال سالت ابا ابراهيم عن تربيع الجنازة قال اذا كنت فى موضع تقية فابداء باليد اليمنى ثم
بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة
فتاخذ بيده اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل
كما فعلت اولا وان لم تكن تتقى فيه فان تربيع الجنازة الذى جرت به السنة ان تبداء باليد اليمنى باليد اليسرى
ثم الرجل اليمنى ثم الرجل اليسرى ثم تدور حولها ويدل على الثانى رواية على ابن يقطين عن ابى الحسن موسى عليه السلم السنة فى حمل
الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الايمن فتلزم الايسر بكفك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الاخر وتدور من خلفه الى
الجانب الثالث من السرير ثم تمر وتدور عليه الى الجانب الرابع مما يلى يسارك كذا فى الكافى
وفى نسخ التهذيب فيه اختلاف ولكن مفاد الكل واحد والمصرح فى الذكرى بعد ما ذكر ان الشيخ
فى الخلاف عمل على رواية على بن يقطين قال ويمكن حمله على التربيع المشهور لان الشيخ ادعى عليه
الاجماع وهو فى المبسوط والنهاية وباقى الاصحاب على التفسير الاول فكيف يخالف دعواه ولانه قال فى الخلاف
يدور دور الرحى كما فى الرواية وهو لا يتصور الا على البداءة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدم الايسر
والاضافة ههنا قد تتعاكس والراوندى حكى كلام النهاية والخلاف وقال معناهما لا يتغير انتهى واراد
بقوله لان الشيخ آه ان الشيخ فى الخلاف ادعى الاجماع على ما ذكره مع انه فى المبسوط والنهاية وباقى
الاصحاب على التفسير الاول فينبغى حمل كلامه فى الخلاف على ما يرجع الى التفسير المشهور ليستقيم دعواه
واما ما فى المدارك حيث ذكر التفسير المشهور ثم قال ذكر ذلك الشيخ فى المبسوط والنهاية وادعى
عليه الاجماع ثم نقل قول الخلاف بلا دعوى اجماع فكانه سهو منه ره اذ الشيخ ما ادعى الاجماع
على ما ذكره فى المبسوط والنهاية بل انما ادعى الاجماع على ما ذكره فى الخلاف وظنى انه لم يراجع
كتب الشيخ وانما استفاد ما ذكره من عدم التامل فيما نقلناه من عبارة الذكرى فحمله على
دعوى الشيخ الاجماع على الترتيب المشهور وانه فى المبسوط والنهاية وهو كما ترى هذا
ثم نقل عن المص ما ذكرنا من امكان الجمع بينهما وقال ما ذكره من امكان الجمع بين
الكلامين مشكل جدا وقلت فيما علقناه عليه لا يخفى ان الظاهر ان السرير اعتبر بمنزلة
دابة تمشى واستلقى عليها انسان بحيث وضع راسه على راسها وعلى هذا يكون
ايمن السرير على يسار الميت وبالعكس فالشهيد ره جعل اولا المشهور المستفاد من
الروايتين الاولتين وكتابى الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والقول الاخر المستفاد من الخلاف

وروایة علی بن یقطین هو الابتداء بیسار السریر ثم اشار الی انه یمکن حمله علی التربیع المشهور
ای حمل عبارة الخلاف فقط او روایة علی بن یقطین ایضا اما الاول فبحمل الجنازة فیها
علی المیت ولا بعد فیه بل هو الظ منها علی بعض الاحتمالات علی ما سبق واما الثانی فبان
یحمل الایسر فی الروایة علی ایسر المیت لا ایسر السریر کما هو ظاهرها فتنطبقان علی ما هو المشهور من
الابتداء بیمین السریر فان قلت کیف یمکن حمل روایة علی بن یقطین علی هذا المعنی مع ان
فیها الی الجانب الرابع مما یلی یمین الحامل بیسارک واذا کان الابتداء بایمن السریر الذی هو
ایسر المیت یکون الجانب الرابع مما یلی یمین الحامل لا یسارا وانما یلی الجانب الرابع یسارا اذا کان
الابتداء من ایسر السریر وایمن المیت وفی بعض نسخ التهذیب مما یلی یساره والامر فیه
ایضا کذلک اما علی تقدیر رجوع الضمیر الی الحامل فظ واما علی تقدیر رجوعه الی المیت
کما هو الظ فلان الجانب الرابع انما هو یلی یسار المیت اذا وقع الابتداء من ایسر السریر لا من
ایمنه قلت هذا اذا حمل قوله مما یلی یسارک علی معنی الجانب الرابع الذی یلی یسارک
ولک ان تحمله علی ان المراد الجانب الرابع بالنسبة الی ما یلی یسارک اولا ای الی رابع الجانب
الذی ابتدات به وکان یلی یسارک وکذا الکلام علی النسخة الاخری وح فینطبق علی
ما ذکره فی الکتابین نعم ما ذکر فی اول الروایة من لزوم الایسر بالکتف الایمن ظاهره ایسر السریر
فان حمله بالایمن ایسر واما حمل ایمن السریر الذی هو ایسر المیت بالایمن فلا یخلو عن عسر لکن
لیس مما لا یمکن الحمل علیه خصوصا بعد اخراج الخشبتین علی النحو المعهود الان ولا یخفی ان
لو حمل عبارة الخلاف علی ما یوافق الکتابین یلزم ما ذکرنا من العسر فی صورة الرجوع ایضا
فان حمل میامن المیت بمیاسره عسر کالعکس مع انه لا شاهد علیه فی الروایات
الا ان یستنبط ذلک بالمناسبة والمقابلة والاظهر حمل عبارة الخلاف علی ظ الروایة الثالثة
وحمل ما ذکر فی الکتابین علیه بان یحمل الایمن فیهما علی ایمن المیت لا السریر وح یاخذ
فی کل من الجانبین بما هو اخف وایسر ویمکن حمل الروایتین ایضا علی هذا بل ربما کان حمل
روایة الفضل علیه اظهر حیث عبر فیها بالید والرجل وایضا ذکر فی اول الخبر الی میامن المیت
لا یرتب قوله ع الی میامن المیت لو حمل المیت فیه علی ظاهره صریح فی الابتداء بیمین السریر
فانه اذا کان الجانب الاخر الذی یرجع الیه هو میامن المیت فلا بد ان یکون الجانب الاول
الذی وقع الابتداء به هو یمین السریر الذی اعتبر علی عکس والا فالجانب الاول هو میامن المیت

لا الجانب الاخر لانا نقول ان هذا انما یصح اذا حمل قوله ع الی میامن المیت علی الرجوع الی الجانب الاخر ولا
تصریح فیه بذلک بل یمکن ان یکون المعنی ثم ارجع من مکانک مارا الی میامن المیت حتی تستقبل الجنازة
فیکون میامن المیت هو الذی یمر علیه حین الرجوع لا الجانب الاخر هو منتهی سیره او یکون
المعنی من مکانک الذی الی میامن المیت وعلی هذا ایضا فلیس میامن المیت منتهی دوره
بل المکان الذی یبتدأ منه بالرجوع وعلی الوجهین فیدل علی الابتداء بمیامن المیت کما ذکرنا فی الوجه
الاظهر وربما یؤید هذا ان ظ الرجوع الی الشیء هو العود الیه وظ انه لا یقع العود الی میامن
المیت فلا بد من حمل الکلام علی الرجوع من مکانه للانتهاء الی میامن المیت وهو لا یخلو
عن تکلف وهذا بخلاف ما ذکر من الوجهین فانه علی الوجه الاول یکون میامن المیت هو الذی
یمر علیه حین الرجوع لا الذی یرجع الیه وعلی الثانی یکون هو الذی یلی مکانه لا الذی یرجع الیه فلا
حاجة الی ارتکاب تکلف بل یمکن ان یکون المراد بمیامن المیت هو میامن جسده فان المیامن والمیاسر
انما یتبین فیه لا فی الرأس انما یعتبر الیمین والیسار فی الرأس باعتبار الجسد وح فیکون المعنی ثم
ارجع من مکانک الذی هو علی یمین الرأس الی میامن جسده ویکون المیامن هی التی یرجع الیها بلا
تکلف او یکون المعنی الی ما مررت علیه من میامنه ومع وجود تلک الاحتمالات فلا تصریح فیه بما ذکر
وبما قررنا یظهر ان ما ذکره الشهید الثانی ره فی شرح الارشاد حیث نقل روایة العلا ثم قال ومثله
روی الفضل بن یونس عن الکاظم ع الا انه صرح فیه بان المبدء به ایمن السریر لا المیت مع فیه ما فیه
اذ لا تصریح فیها بذلک کما فصلنا نعم روایة العلا حیث قال یبدأ فی حمل السریر من الجانب الایمن
ربما توهم ظهورها فی جانب السریر لکن الامر فیه هین کما لا یخفی ویظهر ایضا مما ذکره بعض الفضلاء
ایضا من ان قوله ع فی خبر علا الی میامن المیت مصرح بکون الابتداء بیمین المیت لا یمین السریر
لیس ینبغی ایضا بل لا تصریح فیه بشیء منهما وینطبق علی کل منهما کما فصلنا واما ما تمسک به فی الذکری
من حدیث دوران الرحی فکانه لا یدل علی ما یسمی او یغنی من جوع اذ الظ ان الغرض من التشبیه بها
انما هو مجرد انه لا بد من الدوران وعدم الرجوع کما یفعله العامة واشیر الیه فی روایة الفضل علی
ان الارجح علی ما اظن ما کان منها یدار بالید یتحرک من الیمین الی الشمال وعلی هذا ای المدیر من
یمین الی شماله والظ اعتبار یمینها وشمالها علی وفق المدیر فالتشبیه بها لعله یؤید حمل عبارة الخلاف
علی الابتداء بیسار السریر الذی یلی یمین المیت فان الرحی اذا تحرکت علی ما ذکرنا فالجزء الذی یتقدم
علی یسارها بمنزلة یدها الیسری یتحرک من موضعه الی موضع رجلها الیسری ثم الی موضع رجلها الیمنی ثم

الى موضع يدها اليمنى فدوران المربع على الوجه المذكور موافق لدورانها واما الجزء الذى
هو بمنزلة يمينها فيتحرك من موضع يدها اليمنى الى موضع يدها اليسرى ثم رجلها اليسرى وهكذا
فالتشبيه بالرحى لا يناسب طريقة ظ الكتابين نعم لو اعتبر يمينها وشمالها على عكس المدبر بمنزلة
شخص يستقبله يكون الامر بالعكس واما غيرها من الارحاء فلا يتعين لها يمين ولا يسار الا بالاعتبار
فاذا استقبلها احد بحيث يكون يمينه الى الموضع الذى يتحرك اليه ويساره الى الموضع الذى
يتحرك عنه واعتبر يمينها ويسارها على وفق المستقبل يكون الامر على قياس ما ذكر فى السابق ويكون
دورانها مثله وان استقبلها فى مقابل تلك الجهة بحيث يتحرك الرحى اولا الى شماله ثم الى يمينه
فينعكس اعتبار يمين الرحى وشمالها على الوجهين ح فيتحرك الجزء الذى على شمالها ح بمنزلة يده اليسرى
من موضعه الى موضع رجلها اليسرى الى موضع رجلها اليمنى ثم الى موضع يدها اليمنى وح فالتشبيه
بالرحى خلاف ظ الخلاف فاذا دار الامر فيها على ما ذكر من الاعتبار فالتشبيه بدورانها لا يصلح
مؤيدا لشىء من الاحتمالين بل الظ فى الجميع جعل يمينها ويسارها على قياس ما تحت اليد معتبرا على
وفق المدبر فيكون يمينها الجانب الذى يتحرك منه وشمالها الجانب الذى يتحرك اليه وقد عرفت
ان دورانها على وفق الخلاف على ما حملنا والشهيد الثانى ره فى شرح الارشاد بعد ما ذكر ان افضل
هيئته ما رواه العلا بن سيابه والفضل بن يونس وان فى خبر على بن يقطين حمل الجانب
الاول ايمن الحامل قال فتحرك من ذلك ان افضل هيئاته ان يبدأ بمقدم السرير الايمن وهو الذى
يلى يسار الميت فيحمل بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخر السرير الايمن فيحمله ايض بكتفه الايمن ثم
ينتقل الى مؤخر السرير الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بكتفه الايسر وهذا هو المشهور وكيفيته لا يخ
عن اجمال فى عباراتهم واشتباه ومحصلها ما ذكرناه وممن صرح بهذه الهيئة المص فى المنتهى والشيخ فى المبسوط وكثير من الج
انتهى وانت خبير بان المشهور هو الابتداء بيمين السرير واما حكمه بالحمل بالكتف الايمن اولا ثم بالايسر فلم يذكر فى
وانما وقع فى بعض العبارات كالتحرير والدروس وقد عرفت ما فيه من العسر ولا شاهد عليه من الروايات الا ان يحمل رواية
على بن يقطين على ما يوافقه فيدل على الاول ويستفاد الثانى بالمقابلة والمقايسة كما اشرنا اليه ولعل نقله لخبر على
ابن يقطين فى التفريع عليه للاشارة الى هذا وفيه ضعف والا ظهر على ما هو المشهور الحمل من الجانبين بما هو اليسر لا سيما
فى الايسر فتدبر ويمكن ان يقال ايض ان المشهور عندهم هو الابتداء بيمين السرير واما ان يمين السرير هو الذى يلى يسار الميت
فغير ظاهر من كلامهم وعلى هذا فلك ان تحمل كلام الذكرى على مثل ما ذكرنا من الاحتمال الاخير وان يقال انه اولى اعتبار السرير
بمنزلة انسان استلقى على ظهره كالميت وح فيكون يمينه يمين الميت ويساره يساره او يقال انه يعتبر السرير

يمينا ولا او لا يسارا الا باعتبار الميت وعلى هذا فالمستفاد من الروايتين وكتابى الشيخ هو الابتداء
بيمين السرير والميت والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية على بن يقطين هو الابتداء بيسارهما
ثم اشار الى انه يمكن حمل عبارة الخلاف وكذا الرواية الثالثة على التربيع المشهور بان يق انه جعل السرير
بمنزلة دابة على ما ذكرنا فيكون يسارها على يمين الميت فلذا عبر عنه بالايسر فيوافق ما هو المشهور من الابتداء
بيمين الميت وح وانما قوله وهو لا يتصور الا على البداءة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدمه الايسر
اى على الاعتبار الاول الذى عليه بناء كلامه اولا وهو ان يكون يمين السرير ويساره هو يمين الميت
ويساره هذا وعلى هذا ان العلامة ره فى المنتهى بعد ما ذكر ان التربيع المستحب عندنا ان يبدأ الحامل
بمقدم السرير الايمن ثم يمر معه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فياخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع
الى المقدم كذلك دور الرحى قال وحاصل ما ذكرناه ان يبدأ فيضع قائمة السرير التى تلى اليد اليمنى للميت
فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التى تلى رجله اليمنى على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع
القائمة التى تلى رجله اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل فيضع القائمة تلى يده اليسرى على كتفه الايمن و
هكذا انتهى وهذا تصريح منه ره بان المراد بيمين السرير هو التى تلى اليد اليمنى للميت على ما ذكرنا فى الوجه
الاخير لكن قوله فيضعها على كتفه الايسر كما ترى لما فيه من العسر ولا شاهد عليه فى الروايات
بل لو حمل رواية على بن يقطين على ما يوافقه فهى تدل على وضعها على الايمن فالاظهر تبديل الايسر
فى الموضعين بالايمن وبالعكس ثم لو قيل ان تقديم اليمنى فى الموضعين على اليسرى فيهما وقع سهوا
والصواب العكس امكن ان يكون هذا فى موضعه اذ عند الابتداء بيمين السرير الوضع على الكتف الايسر ثم
عند الانتقال على الجانب الاخر على الايمن اخف وايسر على ما اشرنا اليه وح يسقط التاييد الذى ذكرنا
كثيرة فى التحرير مع قوله بالابتداء بيمين السرير صرح بالوضع على الايمن اولا ثم على الايسر فالظاهر ان
السهو فى هذه العبارة الوقع انما وقع فى الايسر والايمن لا فى اليمنى واليسرى وح فيؤيد ما ذكرناه ومما
يؤيد ايض وقوع السهو فى الايسر والايمن انه نسب اختيار ما ذكره الى بعض العامة ايض كاسحق وسعيد بن
مع ان الشيخ فى الخلاف ايض نسب اختيار ما ذكره اليهما وفيما ذكره الوضع على الايمن فى الاولين
وعلى الايسر فى الاخرين فيعلم منه ان السهو فى عبارة المنتهى انما وقع فى الايسر والايمن لا فى اليمنى واليسرى
ومن هذا يعلم انه ينبغى حمل عبارة الخلاف على ما ذكرنا اخيرا من الابتداء بايسر السرير حتى يكون
ما اختاره مذهب ابن جبير واسحق اذ لو حمل على ايسر الميت لم يوافق مذهبهما على ما نقله فى المنتهى
فافهم وقد ظهر مما تلونا عليك انما ذكره الشهيد الثانى ره من ان ممن صرح بهذه الهيئة المص فى المنتهى

[illegible]

فيه مافيه اذ فيه غفلة عمّا ذكره ره في الحل لانه لا ينطبق على ما ذكره اصلا سواء صحت العبادة
او وقع فيها سهو في الايمن والايسر او في اليمنى واليسرى وانما ينطبق على ما ذكره لو وقع السهو فيهما
جميعا ومع تجويز ذلك من اين يحكم به وكيف يكون كلامه صريحا فيما ذكره هذا واما نسبته الى الشيخ
في المبسوط ففيه ايضا مافيه بل عبارة المبسوط هكذا ويستحب لمن يشيع الجنازة ان يحمله من اربع جوانبه يبداء
بمقدم السرير الايمن يمر معه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فياخذ رجله اليسرى ويمر معه
الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى انتهى وليس فيه الا التصريح بالابتداء باليمنى واما ان يمين السرير
ماذا فلا يفهم من كلامه فكما احتمل ما ذكره يحتمل ايضا ما ذكرنا بل بقرينة ما ذكره في الخلاف ينبغي حمله
على ما ذكرنا ولعل نسبته الى الكثير من الجماعة ايضا خلاف ما يظهر بالتصفح والتتبع بل كلام الاكثر
على ما رأينا موافق لما في المبسوط من الابتداء بيمين السرير وقد عرفت حاله او ابعد دلالة منه على
ما ذكره ره مثل عبارة الدروس حيث قال وافضله التربيع فيحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليمنى
ثم الرجل اليسرى بالكتف اليسرى ثم اليد اليسرى كذا حيث عبر باليد والرجل اللتين ربما يدعى
ظهورهما في انهما من الميت والله تعالى يعلم انتهى ما كتبته على المدارك وقد ظهر بما فصلنا ان
الاولى الابتداء بيسار الميت تحفظا في الجانبين بما هو الميسر اذ به يسهل الجمع بين الروايات بحمل الاوليين
على الثالثة سواء وافق المشهور ام لا وما ذكره الشارح ره هيهنا موافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد
وقد عرفت حاله وانما بسطنا القول فيه تشحيذا للاذهان وتحذيرا للافهام والا فالخطب سهل
لان المقام مقام الاستحباب ومع ذلك كانه ليس من المستحبات التي بها زيادة اهتمام كما يظهر مما رواه
في الفقيه عن الحسين بن سعيد وطريقه اليه صحيح انه كتب الى ابي الحسن الرضا ع يسأله عن سرير الميت
يحمل له جانب يبدأ به في الحمل من جوانبه الاربعة او ما خف على الرجل يحمل من اي الجوانب شاء فكتب من ايها
شاء وفي رواية جابر عن ابي جعفر ع السنة ان يحمل السرير من جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك
من حمل فهو تطوع وهو يحتمل وجهين الاول السنة الاكيدة هي حمل السرير من الجوانب الاربعة مرة
وما كان بعد ذلك من تكرار الحمل فهو تطوع وزيادة فضل والثاني ان السنة الاكيدة حمل السرير
من الجوانب الاربعة وما كان بعد ذلك من كيفية الحمل فهو تطوع ثم على هذا ايضا يحتمل وجهين الاول
ان يكون المراد بالحمل من الجوانب الاربعة هو التربيع باربعة رجال الا كما يفعله العامة من الحمل بين العودين
والثاني ان يكون المراد به التربيع المستحب للحامل من الاخذ بالجوانب الاربعة كيفما اتفق هذا اذا
كان يحمل السرير بالياء المثناة من تحت ولو كان بالمثناة من فوق فالظاهر بناؤه على المعنى الاخير

هو الوجه الاخير فافهم قوله بقوله بسم الله مستنده كما صرح به في الذكرى موثقة عمار عن ابي عبد الله ع
لكن فيها على ما في التهذيب بسم الله وبالله صلى الله على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين
والمؤمنات قوله هذا ما وعد الله في الكافي والتهذيب وعدنا قوله الحمد لله الذي لم يجعلني اه
هذا ليس من تتمة الدعاء السابق كما ظن العبارة بل هو دعاء اخر مستقبل وقد ورد الاول في رواية
عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع والثاني في مرسلة الفقيه ورواية ابان على ما في الكافي والتهذيب
قال لا اعلم الا عمن ذكره عن ابي حمزة قال كان علي بن الحسين عليهما السلام اذا راى جنازة قد اقبلت
قال الحمد لله اه قوله من السواد المخترم قال في القاموس السواد الشخص ومن البلدة قراها ومن الناس
عامتهم وقال فيه واخترمته المنية اخذته والقوم استاصلهم فالشارح ره كانه حمل السواد على الشخص
واريد به الجنس والمخترم على الهالك اما على غير بصيرة فانه الهلاك الحقيقي او مطلقا فيكون
حمدا على الحيوة وقوله اشارة الى الرضا بالواقع دفع لما يتوهم على الاحتمال الاخير من انه كيف يصح الحمد
على الحيوة مع ما ورد من فضل حب لقاء الله تع فاجاب بان ذلك انما هو في وقت للقدر من جانب الله تع
لا قبله بل ينبغي للمؤمن الشكر على الحيوة في زمانها وعلى الموت عند اوانه وكذلك على الصحة والمرض
والغنى والفقر وساير الاحوال وبالجملة الرضا بما وقع من الله تع كيف كان كما يرشد اليه الاخبار ويمكن
ان يق ايضا ان من احب لقاء الله تع ينبغي له طلب ما يوجب الاستعداد والتاهل له وكلما زاد ذلك
وقوي كان اولى فحب الحيوة والحمد عليها اذا كان للاتيان بما يوجب ذلك الاستعداد لا ينافي حب
لقاء الله تع بل يؤكده فافهم وقال في الذكرى في دفع المنافاة ان حب لقاء الله تع غير مقيد بوقت
فيحمل على حال الاحتضار ومعاينة ما يجب كما روينا عن الصادق ع وروي في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال من احب لقاء الله احب الله لقائه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقيل له ص انا نكره الموت فقال ليس
ذلك لكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته فليس شيء احب اليه مما امامه فاحب لقاء الله
واحب الله لقائه وان الكافر اذا احضر بشر بعذاب الله فليس شيء اكره اليه مما امامه كره لقاء الله فكره الله
لقائه وبقية عمر المؤمن نفيسة كما اشار اليه النبي ص في الصحاح لا يتمنى احدكم الموت ولا يدع به من قبل
ان يأتيه انه اذا مات انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره الا خيرا وقال علي ع بقية عمر المؤمن لا ثمن
لها يدرك بها ما فات ويحيي بها ما مات انتهى ويمكن حمل المخترم على المستاصل ايضا فان الميت على غير بصيرة
كانه مستاصل لعدم رجوعه الى الحظ ونصيب بخلاف المؤمن وعلى الوجهين يمكن حمل السواد على المعنى الثاني
ايضا اي من القرية الهالك او المستاصل اهلها هلاكا واستيصالا مجازا او حقيقيا وكذا على المعنى الثالث اي

من عامة الناس الهالكين او لستا صلبين حيث لم يجوز وافضل الايمان او انهم يموتون
بغير استعداد وتهيئة يعتد بها للموت وعلى الاخير لا يبعد ان يق باختصاص الدعاء
به بمثله ع والله تعالى يعلم قوله وللطهارة ولو تيمما الاخلاف بين الاصحاب على ما ذكره
في المنتهى وشرح الارشاد في عدم اشتراط صلوة الجنازة بالطهارة ويدل عليه الاخبار ايضا
كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل تفجاه الجنازة وهو على غير
طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنازة اصلي
عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك
على غير وضوء وغيرهما من الاخبار واما استحباب الطهارة فكانه لا خلاف فيه ايضا ويدل
عليه ايضا رواية عبد الحميد بن سعد او سعيد على اختلاف النسخ قال قلت لابي الحسن ع الجنازة
يخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت اتوضاء فاتتني الصلوة الي ان اصلي عليها وانا على غير
وضوء قال تكون على طهر احب الي واما جواز التيمم مع خوف الصلوة وان قدر على الماء فلحسنة
الحلبي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضا
فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلي واما الجواز مطلقا كما هو الم في المنتهى فلموثقة سماعة قال سألته
عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيديه على حائط اللبن فيتيمم
ولما في الفقيه بعد ما نقلنا من رواية يونس بن يعقوب حيث قال وفي خبر اخر انه يتيمم
ان احب والتقييد في الحسنة في كلام الراوي فلا تنافي اطلاق الروايتين لكنهما ضعيفتان بالقطع
ووقف زرعة وسماعة في الاولى والارسال في الثانية الا ان يق يجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب
حتى انه في المنتهى والتذكرة نسبه الى علمائنا هذا مع التسامح في ادلة السنن ويؤيده ايضا ما في
صحيحة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع الجنب يتيمم ويصلي على الجنازة وفي موثقة سماعة عن ابي
عبد الله ع عن الطامث قال اذا حضرت الجنازة تيمم وتصلي عليها فتامل قوله عند وسط الرجل وصدر المراة
تدل عليه حسنة عبد الله بن المغيرة بابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع
من صلى على المراة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلي صدرها واذا صلى على الرجل فليقم في وسطه ورواية
جابر عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله ص يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء وفي بعض النسخ
الروايات دون من ذلك قبل الصدر وما نقل من الخلاف نقل عنه العلامة في المختلف وتبعه فيه المحقق
الثاني في شرح القواعد والش هنا ونقل عنه في المنتهى انه يقف عند راس المراة والرجل وكلا النقلين

خلاف ما ههنا فانه قال السنة ان يقف الامام عند وسط الرجل وصدر المراة وهو موافق
للمنتهى ثم استدل عليه باجماع الفرقة واما ما نقله عن الاستبصار فيدل عليه رواية موسى بن
بكر عن ابي الحسن ع قال اذا صليت على المراة فقم عند راسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره وحمله
الشيخ في التهذيب على انه اراد بالصدر الوسط لانه يعبر عن الشيء باسم ما يجاوره وكذا في قوله عند راسها
لان الراس يقرب من الصدر فجاز ان يعبر عنه به والاظهر في الجمع القول استحباب كل منهما اذ الظ
كما يظهر من المنتهى انه لا خلاف عندنا في عدم وجوب ما ذكروه من الكيفية واستحبابها لا ينافي استحباب كيفية
اخرى ايضا والتخيير بينهما فتامل قوله والخنثى هنا كالمراة قال في شرح القواعد ولا يبعد ان يق
ان الخنثى كالمراة تباعدا من موضع الشهوة اشبه وعلى ما ذكره من التعليل لا يبعد كون الصبية
ايضا كالمراة لكن الحكم بمثل هذه التعليلات المستنبطة ضعيف جدا خصوصا على نحو ما حكم به الش من الجزم
فالظ الاقتصار فيه على مورد النص نعم الصبية يحتمل دخولها في النساء الواردة في رواية جابر
كما هو في اكثر النسخ ثم على مقتضى التعليل يلزم تعاكس الحكم عند كون المصلي امراة وكانهم لا يقولون
به وايضا التعليل المذكور لا يستقيم على القول الذي نقل من الخلاف مع ان الظ كلام الش ان
الخنثى هنا كالمراة على جميع الاقوال فتامل قوله وكلاهما روي اما ما يدل على الاول فصحيحة
عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله ع قال صليت خلف ابي عبد الله ع على جنازة فكبر خمسا
يرفع يده في كل تكبيرة ورواية يونس قال سألت الرضا ع قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون
ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى
كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فقال ارفع يديك في كل تكبيرة ورواية محمد بن عبد الله بن خالد
انه صلى خلف جعفر بن محمد ع على جنازة فراه يرفع يديه في كل تكبيرة واما ما يدل على الثاني فموثقة
غياث بن ابراهيم التميمي عن ابي عبد الله ع انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير
ورواية اسمعيل بن اسحق عن جعفر عن ابيه ع قال كان امير المؤمنين ع يرفع يده في اول التكبير على
الجنازة ثم لا يعود حتى ينصرف وهاتان الروايتان مع عدم صحة الاولى وضعف الثانية موافقتان
لمذاهب العامة فيوشك ان يكونا خرجتا مخرج التقية كما ذكره الشيخ في التهذيب وايضا يجوز ان لا يكون
الاهتمام بالرفع في البواقي بمنزلة الاولى فلذا وقع الاقتصار فيه على الاولى بخلاف ما لو قلنا بعدم استحبابه
في البواقي اذ لا بد من طرح الروايات الاولة وبالجملة فقوة ما اختاره المص ره ظاهر وان كان الاكثر
على خلافه وادعى ابن ادريس ان الاقتصار في الرفع على الاولى اشهر الروايات وانه مذهب السيدين المرتضى وشيخنا المفيد

وشيخنا ابو جعفر الطوسي في نهايته قال وذهب في استبصاره الى ان الافضل رفع اليدين في جميع التكبيرات
الخمس ولم يصح ما اسنده لان الاجماع عليه مراده ان استحباب الرفع في الاولى اجماعي بخلاف البواقي
فالصحيح الاقتصار عليه بناء على طريقته من عدم العمل باخبار الاحاد واما ما ادعاه من كونه
اشهر الروايات فكانه ليس شيئا زائدا على ذهاب الاكثر الى العمل بالرواية الدالة عليه وفي المختلف
استشكل صحة رواية العرزمي باحتمال ان يكون ابو عبد الله الذي روى عنه العرزمي غير الامام
بقرينة ظ سياق العبارة وهو بعيد خصوصا مع وجوده ع في اكثر النسخ بل الظ ان قوله اولا
عن ابي عبد الله ع خرج مخرج ما هو الغالب في الروايات من اسنادها اولا الى الامام وقوله قال صليت
بيان لكيفية اسناده بانه صلى خلفه ع ورأى فعله ومثل هذا في الروايات كثير ولا يخفى انه يمكن التشكيك
في الثاني ايض باحتمال ان يكون غير المعصوم من احد الحكام خصوصا مع عدم وجوده ع فيه في اكثر
النسخ ولا يخفى بعده ايض والله تع يعلم قوله فان الصدوق قد يترك احيانا وظ كان في الروايتين
وان كان هو المحافظة عليه لانه كان احيانا الا انه لا يأبى عن الحمل عليه فليحمل عليه جمعا بين الاخبار
فافهم قوله ولو على القبر على تقديره اه استدلوا عليه برواية خالد القلانسي عن رجل عن ابي جعفر ع
قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين فقال يتم التكبير
وهو يمشي معها فاذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر
قال في الذكرى وهذا يشعر بالاشتغال بالدعاء اذ لو والى لم يبلغ الحال الى الدفن واستحسنه
الشه في شرح الارشاد وقال لكن يجب تقييده بما لو كان مشيهم لا يخرج عن سمت القبلة ولا
يفوت به شرط الصلاة من البعد ولا تعين موالاة التكبير انتهى وفيه تامل لعدم ظهور اشتراط
القبلة وعدم البعد في مثل هذه الصورة لجواز الاغتفار في بقية الصلاة مع تعذر رعايتهما هذا
وظني ان حمل قوله ع فاذا لم يدرك التكبير اه على ما حملوه لا يخ عن تكلف وتعسف وان الظ منه ان يحمل
على ان سابقه حكم من ادرك من الصلاة بعض التكبيرات وهذا حكم من لم يدرك منها شيئا اصلا
فحكم بانه يكبر عند القبر اي يصلي بانفراده عند القبر فان ادركهم وقد دفن صلى على القبر وعلى هذا
فاخر الخبر مما يتعلق بالمسئلة الاتية لكن لا يخفى ان قوله ع يتم التكبير وهو يمشي معها بدون التتمة
ايض لا يخ عن اشعار بالدعاء والله تعالى يعلم قوله عملا باطلاق النص وهو صحيحة الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال اذا ادرك الرجل التكبيرة والتكبيرتين من الصلاة على الميت فليقض ما بقي متتابعا
وحملها المص في الذكرى على جواز التتابع لا وجوبه بقرينة ما استنبطه من خبر القلانسي كما نقلنا عنه

ويؤيده ايض اطلاق صحيحة عيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يدرك من الصلاة على الميت
تكبيرة قال يتم ما بقي وكذا رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قلت له ارأيت ان فاتتني تكبيرة او اكثر
قال تقضي ما فاتك قلت استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة بل الظ ان هذه الرواية ايض
كخبر القلانسي لا يخ عن اشعار بالدعاء والحكم بالاستقبال فيها يمكن ان يكون مع الامكان فلا يدل على
ما نقلنا من الشه من التقييد بان لا يخرج عن سمت القبلة وقوله ع وانت تتبع الجنازة ايضا
لا يدل الا على التبعية لا على ما نقلنا من الشه من اشتراط عدم حصول البعد المفرط فافهم وكذا
رواية زيد الشحام قال سالت ابا عبد الله ع عن الصلوة على الجنائز اذا فات الرجل منها التكبيرة
او الثنتان او الثلث قال يكبر ما فاته على ان قوله متتابعا في الحسنة المذكورة ليس بصريح فيما فهموه بل يمكن
حمله على انه ما بقي متتابعا اي من غير فصل بينه وبين ما اتى به يخل بالتتابع بينهما عرفا وح فلا
دلالة فيه على ما ذكروه من ترك الدعاء اصلا فتامل قوله وقيل بعضهم قوله هذا في مقابل
قوله وقد اطلق المص وجماعة واما قوله وفي الذكرى لو دعا اه فهو ليس في مقابل الاطلاق المذكور بل هو
بيان لما اشار اليه من ان مرادهم من الولاء جواز الولاء لا وجوبه وهذا اشارة الى ان بعضهم لم يطلق
الولاء بل قيده بخوف الفوت على تقدير الدعاء او لا وجب الدعاء ولا يخفى ان كون المراد بالولاء في كلام كل من
اطلقه هو الجواز على ما يفهم من كلام الشه غير ظ نعم المص صرح به كما نقلنا بل ظ كلام جمع منهم ره كالعلامة ره
في المنتهى وجوبه وعلى هذا فكان الظ ان يقول ان المص وجماعة اطلقوا الولاء وهو اما على الجواز كما صرح به المص
في الذكرى او على الوجوب كما هو ظ بعضهم وقيده بعضهم اي الولاء جوازا او وجوبا على الاحتمالين بخوف الفوت والا
لوجب ما امكن من الدعاء فتامل قوله وهو اجود ومال اليه المص ايض في الذكرى فانه بعد ما حكم بان المراد
نفي وجوب الدعاء لا نفي جوازه بقرينة رواية القلانسي قال بل يمكن وجوبه مع الاختيار لعموم ادلة الوجوب
وعموم قول النبي ص وما فاتكم فاقضوا وما نقله من الروايتين وان كان الظ انهما عاميتان لكن يعضدهما ما نقلنا
من صحيحة العيص وان لم يكن بلفظ الامر فالاحوط على القول بوجوب الدعاء كما هو المشهور في صورة عدم الخوف
اتمام الصلوة باقل ما يجزي من الدعاء ومع الخوف ايض لا يبعد ان يكون الاحوط ذلك لما عرفت من ضعف دليل
التتابع ويؤيد ايض القول بالوجوب خصوصا مع عدم الخوف انه شرع في فرض فيجب عليه اكماله كما كان ما لم يدل
دليل على خلافه وقد عرفت ضعف الدليل على سقوط الدعاء ههنا ورواية اخرى عن اسحق بن عمار عن ابي
عبد الله ع عن ابيه ان عليا ع كان يقول لا يقضى ما سبق من تكبير الجنائز وحملها الشيخ في التهذيب على انه لا يقضى
كما كان يبتدأ به من الفصل بينها بالدعاء وانما يقضى متتابعا كما فصل في رواية الحلبي والمراد على ما ذكره المص عدم وجوب

تضامع الدعا ومن قيد ذلك بالخوف فليقيد هنا ايض كما اشار اليه في الذكرى فافهم ويمكن ايض
حمل هذه الرواية على عدم اعادة ما سبق به من التكبير على الامام اى عدم وجوبها كما ذكره جماعة
من الاصحاب حيث صرحوا باستحباب الاتمام عدم جوازها بناء على ان التكبير من الاركان وزيادتها كنقصانها
خصوصا اذا وقع ذلك عمدا ولان اثم فيه وقد تردد في الذكرى في جواز اعادة العامد واستشكله
المحقق الشيخ على ايض لما اشرنا اليه من الركنية وفي شرح الشرايع حكم بعدم اعادتها مع العمد وانه
ليس منافيا حتى يلحقه الامام فلا تغفل قوله ويصلى على من لم يصل عليه ههنا مسائل الاولى
انه اذا صلى على ميت فهل يجوز لمن لم يصل عليه ان يصلى عليه بعد الدفن فنقول ظ الاكثر ذلك
فانهم قالوا ان من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر وهو بظاهره يشمل ما اذا صلى على الميت
بل ظاهره ذلك لكن منهم من حدد ذلك بيوم وليلة فان زاد على ذلك لم يجز الصلوة عليه وهو مختار
اكثرهم كالشيخين وابن البراج وابن ادريس وابن حمزة والكيدري وحدده سلار بثلثة ايام وجعله
الشيخ في الخلاف رواية وقال ابن الجنيد يصلى عليه ما لم يعلم منه تغير صورته ولم يقدره ابن ابي عقيل
ولا علي بن بابويه وقابل قالا من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر وذهب العلامة في المختلف
الى المنع عن الصلوة عليه بعد الدفن الا اذا دفن بغير صلوة حجة المشهور اطلاق صحيحة هشام بن
سالم عن ابي عبد الله ع قال لا بأس ان يصلى الرجل على الميت بعد ما يدفن ورواية مالك مولى الجهم
عن ابي عبد الله ع قال اذا فاتتك الصلوة على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلوة عليه وقد دفن
ورواية عمرو بن جميع عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص اذا فاتته الصلوة على الميت صلى
على القبر وحكم في الفقيه بذلك فقال وكان رسول الله ص اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على قبره
وهذا ظاهر فيمن صلى عليه لبعد دفن احد في زمانه ص بلا صلوة ومثله ما نقله في الذكرى انه روى
ان النبي ص صلى على قبر مسكينة دفنت ليلا وهي عامية احتج في المختلف برواية محمد بن اسلم عن رجل
من اهل الجزيرة قال قلت للرضا ع يصلى على المدفون بعد ما يدفن قال لا لو جاز لاحد لجاز لرسول الله ص
قال بل لا يصلى على المدفون ولا على العريان وحسنة حريز بابراهيم بن هاشم ويونس بن شعيب عن
محمد بن مسلم او زرارة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت فالنجاشي لم يصل
عليه النبي ص فقال لا انما دعا له ولا يخفى ان هاتين الروايتين مع ضعف الاولى جدا وعدم صحة الثانية
وقطعها ومعارضتها لبعض الاخبار الظ في صلوته ص بالمعنى المعهود لا ينهضان لمعارضة الاخبار الاولة
لصحة الاولى منها وحملها على ما يستفاد من الرواية الاخيرة من وجه جمع بينها وهو ان يحمل الصلوة

في الاخبار

في الاخبار الاولة على الدعاء كما احتمله الشيخ في التهذيب بعيد جدا وكذا الجمع بينها بحمل الاخبار
الاولة على من لم يصل عليها كما فعله في المختلف بعيد خصوصا في غير الاولى لا سيما في الاخيرتين
كما اشرنا اليه فلعل جوازها بعد الدفن اظهر خصوصا مع شهرته بين الاصحاب لكن ما نقل عنهم من
التحديدات لا يظهر لها مستند سوى ما نقلنا من الخلاف في الثلثة وما ذكره الشيخ في التهذيب من الجمع
بين الاخبار بحمل الاخبار الاولة على الصلوة في اليوم والليلة والاخبار الاخيرة على ما بعد ذلك
انما يتجه لو وجد سند للتفصيل المذكور ولم يذكره فتدبر وههنا روايات اخرى لم يوردها
في المختلف وهي موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر
فاذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراة قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على
عورته فيستر عورته باللبن وبالحجر ثم يصلي ثم يدفن قلت فلا يصلى عليه اذا دفن فقال لا يصلى
على الميت بعد ما يدفن ومثله رواية محمد بن مسلم عن رجل من اهل الجزيرة عن الرضا ع وفي بعض
نسخ التهذيب محمد بن اسلم والظ انه الصحيح وانما نقل سابقا من رواية محمد بن اسلم هو من اجزاء
هذه الرواية نقله تارة بدون التتمة ببعض التغييرات في الالفاظ وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع في ميت
صلى عليه فاذا هو مقلوب رجلاه الى موضع راسه حيث فيها قال يسوى وتعاد الصلوة عليه وان كان
قد حمل ما لم يدفن فان كان قد دفن فقد مضت الصلوة ولا يصلى عليه وهو مدفون ورواية يونس بن
ظبيان عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال نهى رسول الله ص ان يصلى على قبر او يقعد عليه او يبنى عليه وهذه الروايات
ايض مع عدم صحتها يمكن حمل الاولى بقرينة ظ السؤال على انه لا يجوز تاخير الصلوة الى بعد الدفن لا انه
لا يصلى عليه بعد الدفن مط ومثلها الثانية التي هي مثلها والثالثة على انه بعد الدفن كفت الصلوة
التي صليت عليها ولا حاجة الى اعادتها ح والرابعة على المنع من الصلوة المكتوبة او السنونة قائما على القبر
لا عن صلوة الميت على القبر ويمكن ايض حمل جميع الروايات الواردة بالمنع على الكراهة جمعا بينها وبين الاخبار
الاولة وفي رواية جعفر بن عيسى قال قدم ابو عبد الله ع مكة فسالني عن عبد الله بن اعين فقلت
مات فقال مات قلت نعم قال فانطلق بنا الى قبره حتى نصلي عليه قلت نعم فقال لا ولكن نصلي عليه
ههنا فرفع يديه يدعو واجتهد في الدعاء وترحم عليه وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون غرضه ع
اولا الصلوة عليه بالمعنى المعهود على القبر ثم بدا له واكتفى بالدعاء ح فيكون دليلا على جواز الصلوة على القبر
كالاخبار الاولة وثانيهما ان يكون مراده بالصلوة اولا ايض هو الدعاء لكن اراد اولا الدعاء له عند قبره ثم بدا له واكتفى
بالدعاء له مكانه ح فلا دلالة له على شيء من الطرفين غير انه ايض كحسنة حريز تاييد احتمال حمل الصلوة في الاخبار

الاولة على الدعاء هذا ولا يخفى ان الاحتياط فى هذه الصورة فى ترك الصلوة بعد الدفن اذ غايته ترك مسنون بخلاف الفعل لاحتمال الحرمة فيه فتامل قوله الصورة بحالها وعدم دفن الميت بعد فهل يجوز لمن لم يدرك الصلوة عليها ان يصلى عليها فنقول اذا جاز الصلوة عليها بعد الدفن فالظ انه يجوز قبله بطريق اولى الا ان يقع تاخير الدفن لاجلها فيحرم مع الخوف ويكره بدونه لكن الشيخ فى المبسوط وجماعة ممن تبعه حكموا بكراهة ان يصلى على جنازة دفعتين قال فى الذكرى وظاهرهم اختصاص الكراهة بمن صلى على الميت لما نقلناه عنهم من جواز صلوة من فاتته على القبر او يريدون الكراهة قبل الدفن حتى ينتظم الكلام وفيه ان كلام المبسوط والاكثر فى المسئلة السابقة لا يفيد الا جواز الصلوة لمن فاتته على القبر كما عبر به المص نفسه ايض هنا والجواز لا ينافى الكراهة فيمكن حمل كلامهم على الكراهة مطلقا ايض لكن عبارة الخلاف تشعر بما ذكره اولا من الاختصاص بمن صلى على الميت وقال ابن ادريس يكره جماعة ويجوز فرادى لتكرار الصحابة الصلوة على النبى ص فرادى وقال ابن ابى عقيل لا باس بالصلوة على من صلى عليه مرة فقد صلى امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف خمس مرات والعلامة فى المنتهى بعد ما ذكر مسئلة انه لو صلى على جنازة على حدها كره له ان يصلى عليها ثانيا قال فرع لو صلى على جنازة فحضر قوم لم يصلوا عليها لم يكره لهم الصلوة عليها على اشكال وقد اختلف الروايات هنا ايض فمما يدل على الجواز موثقة عمار الساباطى عن ابى عبد الله ع قال الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب وان كان قد صلى عليه وموثقة يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله ع قال سالته عن الجنازة لم ادركها حتى بلغت القبر اصلى عليها قال ان ادركتها قبل ان تدفن فان شئت فصل عليها وهذا يدل بالمفهوم على المنع فى المسئلة السابقة وكان هذا ظ مفهوم الخبر السابق ايض ورواية جابر عن الباقر ع ان رسول الله ص خرج على جنازة امراة من بنى النجار فصلى عليها فوجد الحفرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة فلم يجئ قوم الا قال ع لهم صلوا عليها وما ورد من الروايات فى تكرار الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف ع كرواية زرارة عن ابى جعفر ع ان رسول الله ص صلى على حمزة سبعين صلوة وحسنة الحلبى بابراهيم عن ابى عبد الله ع قال كبر امير المؤمنين صلوات الله عليه على سهل بن حنيف وكان بدريا خمس تكبيرات ثم مشى ساعة ثم وضعه وكبر عليه خمسا اخرى فصنع ذلك حتى كبر عليه خمسا وعشرين تكبيرة ورواية ابى بصير عن ابى جعفر ع قال كبر رسول الله ص على حمزة سبعين تكبيرة وكبر على ع عندكم

على سهل بن حنيف خمسا وعشرين تكبيرة قال كبر خمسا خمسا كلما ادركه الناس قالوا يا امير المؤمنين لم ندرك الصلوة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسا حتى انتهى الى قبره خمس مرات وغير هذا من الروايات وما يدل على المنع رواية اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع قال ان رسول الله ص صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال ص ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين ادعوا له وقولوا خيرا ورواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ان رسول الله ص صلى على جنازة فلما فرغ جاءه ناس فقالوا يا رسول الله لم ندرك الصلوة عليها فقال لا يصلى على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها وفى سند الاولى غياث بن كلوب ولم يذكروا له غير ان له كتابا واسحق فطحى ووهب راوى الثانية ضعيف جدا فانهم قالوا انه كان كذابا قاضيا عاميا له احاديث عن جعفر بن محمد ع كلها لا يوثق بها وله احاديث مع الرشيد فى الكذب فهما لا تنهضان لمعارضة الروايات الاولة واما الجمع بينها بحمل الاولى على الجواز والاخيرة على الكراهة كما فعله الشيخ فى التهذيب والعلامة فى المنتهى فبعيد جدا بل لا مجال لاحتمال الكراهة فى حكاية حمزة وسهل نعم يمكن حمل الاوليين على الجواز وان كان مع كراهة والظ لو اريد الجمع بين الجميع ان يق بالمنع كراهة او حرمة من تكرار الصلوة بمن صلى عليه دون غيره الا مع مزية خاصة كما كانت لحمزة وسهل بن حنيف ع فلا منع ح من تكرارها لمن صلى ايض اماما مط او من الامام اذا صلى مع قوم اخر لم يدركوا الصلوة عليه وعلى هذا فلا اشكال فى الروايات الثلث الاول اذ ليس فيها تكرار ممن صلى ولا فى الروايات الاخيرة لان التكرار فيها باعتبار ما اشرنا اليه من المزايا فى حمزة وسهل كما اشير اليه فى رواية عقبة عن جعفر ع اذ فيها ثم قال اما بلغكم ان رجلا صلى عليه على ع فكبر عليه خمسا حتى صلى عليه خمس صلوات يكبر فى كل صلوة خمس تكبيرات قال ثم قال انه بدرى عقبى احدى وكان من النقباء الذين اختارهم رسول الله ص من الاثنى عشر فكانت له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلوة ويرشد ايض الى ذلك كلام امير المؤمنين صلوات الله عليه فى نهج البلاغة واما روايتا المنع فتحملان حينئذ على انهم سالوا رسول الله ص اعادة الصلوة ولم يكن هناك ما يسوغ الاعادة من المزايا فلذا اجابهم ص بان الجنازة لا يصلى عليها مرتين اى من مصل واحد الا بشرط خاص لم يتحقق ههنا وامرهم بان يدعوا له اى يصلوا عليه هم بانفسهم بدون رسول الله ص او يدعوا له وان لم يكن بكيفية الصلوة وليس فيه الا عدم امرهم بالصلوة عليه بانفسهم ولا ضير فيه لعدم وجوبها مع انهم ربما لم يريدوا ذلك او لم يتيسر عليهم ذلك بدون متابعته ص لعدم حسن المعرفة او غير ذلك فامرهم بمطلق الدعاء له واما المزية التى لا منع معها من الاعادة فلا يظهر لها من الاخبار تحديد غير ما فى حمزة

وسهل وانى فى هذه الاعصار بمثلهما فالاولى لنا عدم الاعادة ممن صلى مطلقا والله
تعالى يعلم وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان الاظهر نظرا الى الاخبار استحباب الصلوة
لمن لم يدرك الصلوة قبل الدفن وعلى هذا فالظ حمل الكراهة فى كلام الاصحاب على
ما نقلنا من الذكرى اولا من تخصيصهما بمن صلى على الميت واما ما ذكره المحقق الاردبيلى ره فى شرح الارشاد
من ان صلوة الجنازة واجبة كفاية فاذا فعلت سقطت من الكل بلا خلاف فلابد لمشروعيتها
ندبا او وجوبا من دليل وليس ههنا دليل صالح لذلك وعلى تقدير الفعل لا معنى للوجوب اذ لا
وجوب اجماعا ولا للندب لعدم القايل على الظ به اللهم الا ان يقول به المجوز والكراهة بالمعنى الحقيقى
معلوم الانتفاء فما بقى الا التحريم ثم ايده برواية اسحق ووهب قال ولا معنى لحملهما على الكراهة بمعنى
اقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذى لم يصل عليه اذ لا معنى لنهى النبى صلى الله عليه وآله عن عبادة ونفيها
لقلة ثوابها وكثرة ثواب غيرها وان اريد المعنى الحقيقى الاصولى فقيل ذلك لا يكون فى العبادات
ويلزم التحريم باعتقاد فعلها واجبا او ندبا او بقصد الثواب مع العلم بعدمه شرعا ومع ذلك
لا ازيد من النفى والمنع الاهذه فنقول بها ففيه تامل لان ما نقلنا من الاخبار مع عدم
صحتها تصلح سندا للاستحباب للتسامح فى ادلته كما هو المشهور على انه يمكن ان يق ايض ان الثابت
اولا هو الرجحان مع الذم على الترك فى الجملة والساقط بفعل البعض اجماعا هو الذم المذكور فيبقى
الرجحان لاصالة استصحابه الى ان يثبت خلافه والقول بان الذم على الترك فصل له والفصل علة
للجنس فيعدم بعدمه الجنس فبعد تسليم ذلك فى الفصل والجنس لا نم كون الذم فصلا لم لا يجوز
ان يكون الراجح فعله حقيقة محصلة ويكون الذم على الترك عارضا بها يعرض له فيعدم منه
لا يلزم عدم رجحان الفعل هذا وما ذكره من عدم المعنى للندب لعدم القايل به على الظ ففيه ان من الظ ان مراد
المجوزين هو الجواز مع الرجحان الذى هو معنى الندب كما احتمله اذ لا يجوز العبادة الا مع الرجحان على ما اعترف به هذا المحقق
نفسه واما القايلون بالكراهة فعلى ما ذكرنا من ان الظ حمل حكمهم بالكراهة على كراهة التكرار من المصلى الواحد
فلا اشكال ايض فى الحكم بالندب فى غيره واما على تقدير عموم الكراهة فلظهور ان من حكم بكراهة العبادة لم يرد به
بوجوبها او ندبها اذ العبادة لابد ان يكون كذلك والكراهة لا تنافى ذلك كما حققنا فى الاصول كيف ولو صح ما ذكره
لزم منه الحكم بحرمة كل عبادة مكروهة ولا اقل من حرمة ما لا يرجع النهى فيه الى وصف منفك كصيام الايام المكروهة
وظاهر انهم لا يقولون بها ومن تامل فيما حققنا فى حواشى شرح مختصر الاصول بحث العبادة المكروهة ظهر له وجه
اندفاع كلماته على التفصيل فليتامل ذلك فان تفصيله ههنا لا يناسب المقام والله الموفق للمرام والمحقق

الثانى ره فى شرح القواعد حكم بالتخيير فى المقابلة بين نية الوجوب اعتبارا باصل الفعل والندب اعتبارا لسقوط الفرض
وفيه انه لا كلام فى صحة توصيف فعل بالوجوب باعتبار اصل الفعل لكن الكلام ههنا فى الامر المصحح لقصد القربة
بالفعل انه وجوبه او ندبه وظ ان وجوب اصل الفعل بعد سقوطه لا يصلح لذلك اذا المصحح له لابد
من بقائه وقت الفعل فلعله ره جعل المصحح هو رجحان الفعل وغرضه انه يقصد التقرب بالفعل
لرجحانه لكن له ان يجعله واجبا باعتبار وجوب اصله او ندبا باعتبار ندبه فى الحال فتامل قوله الصلوة
بعد الدفن على من لم يصل عليه اصلا فنقول ما نقلنا من الاصحاب فى المسئلة الاولى من ان من لم يدرك
الصلوة على الميت صلى على القبر بما ذكروه من التحديدات او بدون تحديد يشمل بظاهره هذه الصورة
وكذا الاخبار من الطرفين واختار هو رجحان الصلوة عليه بدون وجوب وجمع به بين الاخبار وفى المختلف
لم يخص كلامهم بهذه الصورة بل نقل اقوالهم واختار هو التفصيل بانه لو لم يصل عليه اصلا يصلى على القبر والا
فلا وظاهره الوجوب فى الصورة الاولى ونفى الوجوب فى الثانية مع المنع من غير تصريح بالحرمة او الكراهة وان
كان ظاهره الاول واحتج على الاول بالعمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت وعدم صلوح الدفن للمانعية
بقرينة ما ورد من الاخبار فى الصلوة بعد الدفن وعلى الثانى بما ورد من الاخبار بالمنع عن الصلوة
بعد الدفن فكانه جمع بين الاخبار بتخصيص ما يدل على الجواز بما اذا لم يصل عليه وحملها على الوجوب
وما يدل على المنع بما اذا صلى عليه وحملها على الحرمة او الكراهة وكلام المحقق ره فى المعتبر لا يخ عن اجمال
فانه نقل عن المفيد انه اذا لم يصل على الميت صلى على قبره يوما وليلة وعن الشيخ انه يصلى عليه يوما و
ليلة واكثره ثلثة ايام ثم نقل طرفا من اقوال العامة ثم قال والوجه عندى انها لا يجب ولا امنع
الجواز ولم يبين ان الكلام فيمن صلى عليه او شامل لمن لم يصل عليه او مخصوص بالاخير لكن ظاهره
عدم الاختصاص بالاخير واستدل على مختاره بان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا
فساوى من فنى فى قبره وقد تمسك بهذا الدليل العلامة ره ايض فى المنتهى على عدم وجوب
الصلوة بعد الدفن كما نقلنا عنه وبانه لو جاز الصلوة بعد دفنه لصلى على الانبياء فى قبورهم
والعلماء وان تقادم العهد ثم ايده ببعض الاخبار التى يفهم منها المنع بعد الدفن ثم قال وما روى
من الصلوة على القبر فمحمول على احد امرين اما الجواز واما الدعاء المحض لا على الصلوة على الجنازة المعتادة
وفيه انه صرح بعدم المنع عن الجواز مع ان دليله الثانى صريح فى نفى الجواز ولا يخفى ضعف ما ذكره من
الدليلين واما الاول فظ لمنع الخروج بالدفن عن صلاحية الصلوة عليه واما الثانى فلان عدم الصلوة
على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد لعله باعتبار احد ما ذكر من التحديدات المفقودة هناك بل الظ

ان وجوب الصلوة او جوازها بعد الدفن انما هو بالنسبة الى من كان في وقت موته من اهل الصلوة عليه ولم يصلِّ عليه كما
اذ لا يستفاد من الاخبار الواردة بالجواز الا ذلك وكذا التمسك بالعمومات على ما نقلنا عن المختلف لا يجري
فيه وح فلا يتجه الزام جواز الصلوة على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد فتامل واذ قد سمعت
ما تلونا فنقول انك قد عرفت ان الجواز في المسئلة الاولى لا يخ عن رجحان فههنا بطريق اولى
واما الوجوب فالحكم به لا يخ عن اشكال اذ الاخبار الواردة بالصلوة بعد الدفن لا تنهض حجة
على الوجوب سيما مع معارضتها بالاخبار الاخرى واما ما تمسك به في المختلف من العمومات
الواردة بالامر بالصلوة على الميت فلو كانت العمومات تصلح حجة لاثبات الحكم بها لكان دليلا
قويا لكن العمومات التي تمسكوا بها هي صحيحة هشام بن سالم انه سال ابا عبد الله ع عن شارب الخمر
والزاني والسارق يصلى عليهم اذا ماتوا فقال نعم ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال قال
رسول الله ص صلوا على المرجوم من امتي وعلى القتال نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة ورواية
طلحة بن زيد عن الصادق ع صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله وهذه الاخبار لا تخ
عن ضعف في السند او قصور في الدلالة وانما العمدة فيه الاجماع وثبوت الاجماع بعد الدفن غير ظ
نعم لو اطلع احد على موته قبل الدفن واخر الصلوة الى الدفن ح يمكن التمسك للوجوب بالاستصحاب
لثبوت الوجوب عليه بالعمومات والاجماع فيستصحب الى ان يثبت خلافه ولم يثبت اذ لا دليل على كون الدفن
مانعا منها وروايات المنع عنها بعد الدفن لعدم صحتها لا تصلح حجة للحكم بالسقوط مع معارضتها بما هو
اقوى منها ويمكن ان يتمسك بعد ثبوت الوجوب في هذه الصورة للوجوب فيمن لم يطلع عليه ايض
بعدم القايل بالفصل على الظ هذا وبالجملة فالظاهر ان الاحوط في هذه الصورة الصلوة بعد الدفن
في اليوم والليلة لعدم ظهور قول بالمنع فيهما مع القول بالوجوب وعدم خلو دليله عن قوة واخبار المنع
قد ظهر حالها واما بعد اليوم والليلة فالاحتياط لا يخ عن اشكال لتصريح الاكثر بالمنع بعدهما مع
احتمال كلامهم للشمول لهذه الصورة بل تخصيص العلامة في المنتهى له بها لكن لعل الرجحان للاتيان
بها خصوصا فيمن اطلع عليه قبل الدفن واخر والله تعالى يعلم قوله والاولى قراءة يصلي في الفعلين وجه الاولوية
هو المطابقة لمختار المص ولما هو اقوى ولما هو المشهور بين الاصحاب اذ لا يظهر قوله بالمنع في اليوم والليلة
وان صلي عليه غيره الا من المختلف في المدفون الذي صلي عليه غيره وما نقلنا عن المحقق الاردبيلي في مطلق
من صلي غيره عليه كما ظهر مما فصلنا ثم لا يخفى ان بقراءة الفعل الثاني معلوما ومجهولا يتفاوت الحكم ولا
تاثير فيه لقراءة الفعل الاول معلوما او مجهولا لكن الاظهر على تقدير قراءة الثاني معلوما ان يقرا الاول

ايضا

ايضا معلوما واما على تقدير قراءة الثاني مجهولا فلك قراءة الاول معلوما ومجهولا من غير ترجيح فافهم
قوله المدة المذكورة او دائما كانه اراد بالدوام عدم التحديد بمدة خاصة بل ما بقي الميت اذ الظ من الروايات
الواردة بالجواز ليس الا ذلك ولا دليل الا على الجواز بعد انعدامه بالكلية ولعل مراد من لم يحدد ايض ذلك ولا
يبعد حمل ما نقل عن ابن الجنيد من اعتبار عدم العلم بتغير صورته ايض على هذا المعنى والا فلا دليل
على اعتباره وانما لم يذكر القول بالتحديد بثلثة ايام لعدم دليل على التحديد بها وعدم وجود الرواية
التي اشار اليها في المختلف في الكتب المتداولة والتحديد باليوم والليلة ايض وان لم يوجد عليه دليل لكن لشهرته
بين الاصحاب تعرض له وتردد بينه وبين الدوام فتدبر قوله اي يصلي من اراد الصلوة الخ لا يخفى انه على
قراءة المعلوم ينبغي تخصيص كلامه بما بعد الدفن او بمن صلي عليه غيره اذ قبل الدفن فيمن لم يصل عليه
اصلا لا وجه لاحتمال التحديد باليوم والليلة بل الظ هو التخصيص الاول وعلى الثاني يحمل يصلي على الندب
وعلى الاول وهو الظ اذ التحديد المذكور في كلام الاكثر انما وقع في الصلوة على القبر يحمل يصلي على الاعم
من الواجب والندب اذ ظ الذكرى ان مختاره فيمن لم يصل عليه اصلا الوجوب ولو بعد الدفن وفي غيره الندب
ويمكن حمل كلام بعضنا على الندب في الجميع بان يكون مذهبه عدم الوجوب بعد الدفن لم يصل عليه اصله ايضا
كما نقلنا عن المعتبر فتدبر قوله ويمكن قراءته مبنيا للمجهول لا بد من التخصيص بما بعد الدفن لما ذكرنا من
التحديد كما اشرنا اليه ويحمل يصلي ح على الوجوب كما هو الظ موافقا للذكرى والمختلف او الندب على احتمال
موافقا للمنتهى فافهم قوله وهو قول لبعض الاصحاب وهو العلامة في المختلف لكن لم يصرح بما ذكره الش من عدم
المشروعية بل كلامه يحتمل الكراهة وان كان ظاهره ذلك كما اشرنا اليه فتذكر قوله وهو الافضل اي من التشريك
بينهما فيما بقي لا من القطع اذ المص لا يقول بجوازه الا ضرورة ولهذا جعل قول العلامة والجماعة مقابلا لهذا القول
ثم ينبغي تقييد ذلك ايض بعدم الخوف على الاولى والا فيتعين ذلك كما لا يخفى ومع الخوف عليهما الظ تعين
ما هو اقل ضررا ومع التساوي التخيير وافضلية الاتمام والاستيناف فرادى بعدم على الثانية عليها وحدها
فافهم ووجه الافضلية هو ما فيه من تعدد الصلوة وتكرار ذكر الله تع وايض ما فيه من تخصيص الدعاء
الذي هو ابلغ من التعميم كما ذكره في الذكرى وفيه تامل فتامل قوله وربما قيل بتعينه اذا كانت الثانية
ذهب العلامة في التذكرة الى انه لو دخل في الواجبة فجاء بعض من يستحب الصلوة عليه وجب الاكمال واستحب الثانية
ولو انعكس الحال جاز الاتمام والاستيناف ومثله في النهاية الا ان فيها في الصورة الاولى فالاقوى وجوب الاكمال والظ
ان بناؤه على عدم تجويز قطع الصلوة الواجبة لاستدراك المندوبة بخلاف العكس او توافقهما في الوجوب والندب
ولعله لا يرى التشريك في الاثناء لعدم تعرضه لاحتماله في صورة مجيء الثانية في الاثناء اصلا واما حكم بما نقله الش من التخيير

بين اتمام الاولى وافراد الثانية او القطع والاستيناف عليهما تمسكا بصحيحة علي بن جعفر ع على ما فهمه
والشارح جعل بناؤه على عدم جواز التشريك ح لاختلاف الوجه ولا يخفى ان بذلك لا يظهر الفرق بين الصور
لجريان ما ذكر من الوجه لعدم صحة التشريك في العكس ايض على ان الشارح في التذكرة في مسئلة تشريك الجنائز
المتعددة في الصلوة ابتداء قال ولو كانوا مختلفين في الحكم بان يجب على احدهم الصلوة ويستحب
على الاخر لم يجز جمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط
امكن فمع تجويزه اجزاء الصلوة المشتملة على الوجهين لا ينبغي جعل بناء كلامه ههنا على القطع بعدم
الاجزاء فالظ جعل بناء كلامه على ما ذكرنا فتامل فيه وليس بالوجه اذ بعد تسليم قصد الوجوب والندب
يمكن ان يقصد لكل منهما ما هو وظيفته كما نقلنا عن التذكرة واستشكله في الذكرى وتبعه صاحب المدارك
بانه فعل واحد من مكلف واحد فكيف يقع على وجهين وحكم في الذكرى بانه يمكن الاكتفاء بنية الوجوب
لزيادة الندب تاكيدا قال في المدارك وهو مشكل ايض لان الوجوب مضاد للندب فلا يكون مؤكدا
له والحق انه ان لم يثبت الاجتزاء بالصلوة الواحدة ههنا بنص او اجماع وجب نفيه لان العبادة كيفية
متلقاة من الشارع فيقف اثباتها على النقل وان ثبت الاجتزاء بذلك كان الاشكال مندفعا
بالنص كما في تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وعلى هذا فيكون المراد ان الغرض المطلوب من الصلوة
على الطفل يتادى بالصلوة الواجبة على هذا الوجه كما يتادى وظيفة غسل الجمعة بايقاع غسل الجنابة
في ذلك اليوم انتهى ولا يخفى ضعف ما اورده من الاشكال على التذكرة لجواز اتصاف محل واحد
بوصفين متنافيين من جهتين وههنا كذلك لان الوجوب بالنسبة الى احد الميتين والاستحباب
بالنسبة الى الاخر فلا يمتنع اجتماعهما في صلوة واحدة وكذا الحكم في نظايره كالاغسال فان الغسل الواحد
يجوز ان يكون واجبا باعتبار انه يحصل به رفع الجنابة ومستحبا باعتبار انه يحصل به وظيفة الجمعة
وما اورده في المدارك على الذكرى متجه لكن ما ذكره هو من التحقيق ايض ليس بشيء لان اجزاء الصلوة
الواحدة على الجنائز المتعددة في الجملة كانه لا خلاف فيه وورد به النصوص ايض مطلقة والكلام
في انه هل يجوز ذلك مع اختلاف الميتين ايض كما هو المشهور لاطلاق النصوص وظ خصوص بعضها ايض وان
كان غير نقي السند او لا يجوز ذلك لمخالفته للقواعد لما ذكروه من الاشكال فيجب ان يخص الاجماع
والنصوص بصورة عدم الاختلاف في الوجه ويطرح النص الخاص لو لم يمكن تاويله وعلى تقدير ثبوت
الاجماع او النص في صورة الاختلاف ايض فالغرض تصحيح الحكم بحيث يوافق اصولهم وقواعدهم وعلى هذا
فما ذكره من التفصيل والترديد لا وقع له واما ما ذكره في دفع الاشكال فضعيف لانه ان اراد بتادي الغرض

من الصلوة على الطفل بالصلوة الواجبة على هذا الوجه تاديه بالصلوة الواجبة على البالغ من غير
قصد الصلوة على الطفل فهو مع بعده وغرابته مما لم يقل به الاصحاب لانهم يشترطون قصد كل من
الجنائز نعم لا يبعد ما ذكره في الاغسال اذ يمكن ان يكون الغرض فيها هو التنظيف فعند الاتيان
بغسل الجنابة يوم الجمعة يحصل ما هو الغرض من التنظيف فيها فيتادى به وظيفة غسل الجمعة
ايض واما تادي وظيفة الصلوة على احد بالصلوة على غيره بمجرد حضوره عنده فهو غريب جدا وان
اراد به تاديه بالصلوة بقصد الوجوب على الطفل ايض فيتجه عليه انه اذا لم يكن الصلوة عليه
واجبة فكيف يمكن قصد الوجوب بالنسبة اليه وان تمسك بما في الذكرى من ان الوجوب تاكيد
للندب فقد رده هو بنفسه وان اراد تاديه بقصد الطفل ايض لكن لا في الوجوب بل في اصل الصلوة وانما
قصد الوجوب باعتبار البالغ فقط ففيه ان الكلام مبني على ما هو المشهور بينهم من وجوب
قصد الوجه في كل عبارة فعلى تقدير قصد الصلوة على الطفل لا بد على رايهم من قصد الوجه
ايض وهو الندب بالنسبة اليه فتامل فيه والرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها
كانه اشار بقوله لظاهرها الى انه يمكن حملها على ما ذكروه بتكلف بان تحمل على انه ان شاؤا
اتركوا الاولى اي قطعوا الصلوة عليها وتركوها بحالها وابتدؤا الصلوة عليهما فلا يرفعوا
الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي من الصلوة عليها التي هي صلوة عليهما وان شاؤا
اتموا الصلوة على الاولى ورفعوها ثم اتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بالتكبير اي الصلوة
عليها تماما ولا يخفى بعده وفيها احتمال اخر ايض وهو ان يحمل على انه يتم الصلوة على الاولى
ويستانف للثانية كما هو الافضل والمراد انه ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير
على الاخيرة اي حتى يصلوا عليها ايض وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة
اي اتوا بصلوة تامة عليها ولعل الغرض منه الاشارة الى عدم الباس بمثل هذا التاخير
مع عدم الخوف بل ربما كان افضل لتكون الاولى يوكد الصلوة على الثانية وهو ايض بعيد
لما في حمل قوله ع فاتموا التكبير على الاخيرة على ما ذكر من التكلف بل ظاهرها ما فهمه المص من
التشريك والتخيير بعد تمام الصلوة على الاولى بين تركها حتى يفرغوا من التكبير على الثانية
ايض وبين رفعها واتمام تكبير الاخيرة بعده على ان الرواية في الكافي والتهذيب هكذا وان
شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقي على الاخيرة ولا ريب في ان دلالته على التشريك ح اظهر جدا
وكان الشارح وغيره ممن نقل الرواية على ما ذكر ههنا تبعوا العلامة حيث نقلها على هذا الوجه

انما سمعوا او نقلا بالمعنى والا فهو نقلها من الشيخ والظ انه من التهذيب كسائر ما ينقله
عنه وهي في التهذيب على ما نقلنا على انه على تقدير ورودها على ما ذكره ايض فيكفي
ورودها في الكافي والتهذيب على ما نقلنا مع صحة سندهما فتامل قوله هذا مع تحريم
قطع الصلوة الواجبة وفي الذكرى بدل الصلوة العبادة وتخصيص الش بالصلوة لان
الكلام فيها ولزيادة احترامها فيكون ادخل في الغرض هنا هذا وانت خبير بان العمدة
في تحريم قطع الصلوة او مطلق العبادة الواجبة هو الاجماع والظ عدم ثبوته فيما نحن
فيه والتقييد بالواجبة لعدم تحريم قطع العبادة المندوبة عندنا الا الحج والعمرة لوجوبهما
بالشروع وفي الاعتكاف ثلثة اوجه الوجوب بالشروع والوجوب بمضي يومين وعدم الوجوب
نعم يكره قطع العبادة المندوبة بالشروع فيها ويتاكد الكراهة في الصلوة وفي الصوم
بعد الزوال كذا في قواعد المص ره قوله ما كانوا يتعرضون للنية لذلك لكونها امرا قلبيا
هو القصد الى الفعل اذ لا يمكن فعل بالاختيار بدون القصد اليه فلا حاجة الى اشتراط
النية فافهم قوله ان كان على الجميع او على الاولى اه لا يخفى انه يمكن فرض وقوع الخوف على
الاولى فانه اذا فرض حضور الميت الثاني في التكبير الثاني ففي صورة القطع والاستيناف
يكون الادعية اربعا او خمسا وفي صورة التشريك ستا ولو قيل انه في صورة الخوف على الاولى
لا يلزم من افضلية التشريك جواز القطع بل له ان يتم الاولى ويستانف على الثاني فلا مقتضي
لجواز القطع فيه فنقول يمكن فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانية ايضا
فلا ينفع اتمام الاولى والاستيناف للثانية بل يزيد الضرر فح يكون القطع اخف قطعا
هذا ولا يخفى انه في صورة الخوف على الجميع ايض يتوجه ما ذكرنا ولا يجري فيه القول المذكور
اصلا ولا يخفى ايض انه على ما ذكرنا من جواز فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ
من الثانية يظهر ان في التشريك في الصورة التي فرضناها يلزم مكث الاولى بقدر
سبع ادعية وما ذكرنا من الست انما هو مع تيسر الرفع ويظهر ايض انه يجري فرض
الخوف على الاولى في صورة حضور الميت الثاني الى التكبير الثالث ايض فانه لا بد من
مكث الاولى ح في التشريك بقدر ست ادعية بخلاف القطع اذ فيه اربع ادعية او خمس
وكذا في التكبير الرابع مع الاتحاد في الجنس اذ في التشريك لا بد من المكث بقدر خمس
ادعية وفي القطع اربع ادعية وفي جميع هذه الصور يجري الخوف على الجميع ايض فظهر

بما قررنا ان حكم الش بالندور لا وجه له سوى ندور وقوع الخوف بمقدار الادعية حتى
انه لا يتوجه ما يلوح منه من التعريض على المص لظهور ان من فرض الخوف على الجنائز
باعتبار طول الصلوة ليس بغافل عن ندور ذلك بل غرضه بيان الحكم على ذلك الفرض
النادر نعم لو كان ما ذكره لا يجري الا في فرض نادر من صور الخوف فلعل للتعريض وجها
فتامل قوله نعم يمكن فرضه نادرا اه حاصله انه يمكن فرض الخوف على الثانية باعتبار تعدد
الدعاء مع اختلاف الميتين في الدعاء بمعنى انه اذا اختلف الميتان في الدعاء بتعدد
الدعاء ولا بد من الاتيان بوظيفة كل منهما وفي التشريك في الاثناء يختلفان فيه
لا محالة فلا بد من تعدد الدعاء وح ربما يحصل الخوف باعتباره مثلا اذا كبر على جنازة
تكبيرتين مع دعائهما ثم حضر جنازة اخرى فاذا اشركهما بعينهما يكبر الثالثة فيدعو للاولى
دعاء المؤمنين وللثانية يصلي على النبي ص فيمكث الثانية بقدر ست ادعية واذا استانف بها
الصلوة لا تمكث الا بقدر اربع ادعية او خمس فيمكن ان يحصل الخوف بهذا الاعتبار وقوله ره
بحيث يزيد ما يتكرر منه على ما مضى من الصلوة اي بحيث ينضاف ما يتكرر من الدعاء بعينه
بعد حضور الميت الثاني الى ما مضى من الصلوة والمراد ان الخوف على الميت الثاني باعتبار تعدد
الدعاء انما هو في صورة اضافة تكرار ما دعي به مرتين بعد حضوره الى ما مضى من الصلوة اي الى
اعادته وذلك لان الجنازة الثانية لا بد من مكثها بمقدار ما بقي من الصلوة وكذا بمقدار اعادة
ما مضى منها سواء قطع ام شرك وفي التشريك ربما ينضاف الى ذلك تكرار ما يتكرر من الادعية الباقية
بعينه بخلاف القطع اذ لا تكرار للباقية بعينها مع القطع وهذا كما اذا حضر الميت الثاني
قبل التكبيرة الرابعة او عندها مع اتحاد الميتين في الجنس واما اذا حضر عند الرابعة مع اختلاف
الميتين فلا يتفاوت الحال اذ لا يتكرر الدعاء الباقي الذي هو دعاء الميت بعينه بل يدعو لكل منهما
وظيفته فسواء قطع او شرك لا بد من خمس ادعية وكذا اذا حضر عند التكبيرة الخامسة
مط اذ لم يبق دعاء حتى يتكرر ح مع اتحاد الميتين في الجنس لا يتفاوت الحال اذ على التقديرين
لا بد من اربع ادعية ومع الاختلاف يكون التشريك اخف اذ مع القطع لا بد من خمس ادعية ومع التشريك
اربع هذا ولعله انما اضاف اضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا مع اشتراك التشريك
والقطع فيهما مع اضافة ما يتكرر في التشريك دون القطع باعتبار ان نظره الى المكث الذي يكون
باعتبار حضور الميت الثاني والمكث بقدر ما بقي ليس كذلك اذ ما بقي باق سواء حضر الميت الثاني ام لا

فالكل الحاصل باعتبار حضور الميت الثانى فى القطع انما هو بقدر تكرار ما مضى وفى
التشريك هو ذلك مع تكرار ما يكرر بعينه مما بقى ايضا ففى التشريك ينضم ما يكرر مما بقى
الى ما مضى اضافة بمجموع مرتبه يعنى ان الخوف باعتبار التعدد انما هو اذا انضاف الى ما مضى اى الى اعادته
دعاء يكرر بعينه بعد حضور الميت الثانى واما اذا لم يضف اليه دعاء كذلك وذلك بان لم يبق
دعاء او بقى ولكن لا يكرر بعينه فلا يكون التشريك اثقل بل قد يكون مثل القطع وقد يكون اخف منه
كما فصلنا وعلى هذا فلا حاجة الى الاعتذار لاضافة ما يكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقى جميعا
على ما فعلنا فى الوجه الاول هذا وانما حكم بندرة حصول الخوف باعتبار هذه المدة القليلة
هذا ما سنح لى فى اوايل زمن الشروع عند اشتغالى بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة طاب ثراه
قبل ملاحظة ما كتبه سلطان العلماء ره فى حل هذه العبارة وبعد ملاحظته انضمت من نفسى
ترجيح ما افاده على ذلك ولا بأس ان ننقل ما كتبه ره بعبارته وهى هذه حاصل كلامه ان فى صورة
الخوف على الميت الثانى لا احتياج الى القطع والاستيناف بل التشريك يعمل عمله فى الخفة وهذا
على تقدير الاكتفاء بالتكبيرات من غير دعاء مطرد نعم قد يختلف باعتبار تعدد الدعاء واختلافه
بمعنى قراءة دعائين مختلفين فى التكبيرات للميتين وان كان الميتان من جنس واحد وهذا فى صورة
تعيين ما يتكرر من الدعاء اى ما يقرء للميت الثانى فى حال التشريك بعد قراءته للميت الاول بعينه
على ما مضى من الصلوة قبل الاستيناف او التشريك فانه فى هذه الصورة يكون التشريك اثقل من الاستيناف
اذ تتمة الصلوة الاولى مشتركة بينهما وكذا ما قرء للميت الثانى فى التشريك ولم يقرء للميت الاول بعينه
كدعاء الرابعة فى صورة اختلاف الميتين فى الجنس لو كان مشتركا بين التشريك والاستيناف فلم
يبق التفاوت بينهما الا باعتبار ما يتكرر الذى اشتمل عليه التشريك وما مضى الذى اشتمل عليه الاستيناف
فلو زاد ما يتكرر على ما مضى ان التشريك اثقل من الاستيناف بخلاف ما لم يزد ما يتكرر على ما مضى كما
اذا حضر الميت الثانى فى حالة التكبيرة الرابعة مع اختلاف الميت فان المتكرر بعينه ح لا يكون الا ثلثة
ادعية للميت الثانى فان دعاءه فى الرابعة لا يتكرر بعينه فالمتكرر ح مساو لما مضى فانه ايضا هذه
الثلثة بعينه فح يساوى التشريك للقطع فان فى كل منهما خمسة ادعية وح لا يكون التشريك اثقل
فلا يحتاج الى القطع وكذا لو كان احضار الميت الثانى فى حالة التكبيرة الخامسة فان المتكرر ح لا يكون
ازيد مما مضى بل قد يكون مساويا وهو فى صورة اتحاد الميت وقد يكون اقل وهو فى صورة اختلاف
الميتين ح ايضا لا يكون التشريك اثقل فينحصر ثقل التشريك وجواز القطع فى صورة الزيادة المذكورة ونادر

باعتبار وقوع الخوف وعدمه باعتبار هذه المدة القليلة الحاصلة بهذه الزيادة والنقصان وخصوصا
بالنسبة الى الميت الثانى فقط انتهى ويتوجه ان فى الاستيناف لا بد من الاتيان بما بقى وكذا تكرار
ما مضى وفى التشريك لا بد بما بقى ايضا ومن تكرار جميع الادعية فان زاد المتكرر على ما مضى بان
يكون التشريك فى التكبير الرابع او قبله فالتشريك اثقل باعتبار زيادة تكرار ما بقى ايضا وان لم يكن زايدا
بان يكون حضور الميت الثانى بعد الاتيان بالاربع فلا يتفاوت الحال اذ فى كل من التشريك والقطع
لا بد من اربع ادعية هذا مع اتحاد الميتين فى الجنس واما مع الاختلاف فان بقى دعاء الميت فلا تفاوت
الحال باعتباره اذ فى كل من التشريك والقطع لا بد من الاتيان بوظيفته واما الاعتبار بالتكبيرات السابقة
فان اتى بجميعها فلا يتفاوت الحال وان بقى بعضها فالقطع اخف وان اتى بها ايضا فالتشريك اخف
اذ مع القطع لا بد من الاتيان بجميع ما مضى مع وظيفة الميت الثانى ومع التشريك يكفى الاتيان بالثلثة
الاوله مع وظيفته ويتلخص مما قررنا ان الخوف على الثانية فى التشريك لا يكون الا فى صورة زيادة ما يتكرر
بعينه على ما مضى كما افاده فافهم هذا لو كان القطع مع الاستيناف عليهما كما هو ظ كلام الذكرى وقاله العلامة
والجماعة اما لو حمل كلامه على الاتمام منه ومن القطع واستيناف الصلوة على الاخيرة ثم على الاولى فيكون القطع
فى جميع الصور اخف من التشريك بالنسبة الى الثانية الا بعد تمام الادعية للاولى وهو ظ ويمكن
ان يتكلف ويوجه ايضا انه ليس مراد المصنف على ما ذكره من احتمال التشريك يجب القطع مع الخوف بل مراده
ترجيح توجيهه للرواية على توجيههم باستلزام توجيههم قطع الصلوة الواجبة بدون ضرورة لانه اذا جاز
الاتمام والاستيناف على ما ذكروه فلا وجه لجواز القطع ثم استدل على ذلك بانه الآن يكون مع الخوف
ايضا ح يصح ما ذكره باعتبار الخوف على الثانية فقط مطلقا اذ القطع والاستيناف يكون اخف على الثانية
بالنسبة الى الاتمام والاستيناف مطلقا ولا حاجة الى ما ذكره الشارح من التقييد فتامل ثم فى قوله
فى اخر الحاشية وخصوصا بالنسبة الى الميت الثانى فقط مناقشة وهى ان وقوع الخوف باعتبار
هذه المدة القليلة اذا كان نادرا مستبعدا جدا فليس وقوعه بالنسبة الى الثانى فقط بابعد من
وقوعه بالنسبة اليهما بل الامر بالعكس ويمكن توجيهه بان المراد ان وقوع الخوف المذكور نادر جدا
ثم وقوع لحد اقسامه وهو ما اذا كان فى الفرض المذكور على خصوص الميت الثانى لا الاول ولا الجميع
انه جدا وهو كذلك فتامل قوله والاول اولى اى عبارة التذكير والتانيث اولى من التاويل
او التاويل بالميت لشيوعه اولى من التاويل بالجنازة قوله الخامس دفنه اجمع العلماء كافة
على وجوب الدفن لامر النبى صلعم وكونه على الوجه المذكور مقطوع به فى كلام الاصحاب وغيرهم وكان دليله

الاجماع والتاسي قوله عن وضعه في بناء ونحوه اذا كان على وجه الارض واما البيوت المبنية في قعر الارض كالسراب
المتعارفة فلا يبعد اجزاء الوضع فيها لصدق المواراة في الارض لكن ينبغي وضعه في القبر مطلقا اخراجه
من التابوت لكراهة دفنه بالتابوت اجماعا على ما نقل في المبسوط قوله مستقبل القبلة اه وجوب
استقبال القبلة على ما ذكر هو المعروف بين الاصحاب وعن ابن حمزة في الوسيلة ان ذلك مستحب احتجوا بالتاسي
بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان البراء بن معرور التميمي
الانصاري بالمدينة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله صلى الله عليه وآله والمسلمون يصلون
الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله صلى الله عليه وآله الى القبلة فجرت به السنة و
بانه اوصى بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنة والحكم بوجوب التاسي لا يخلو عن اشكال وكذا دلالة
جريان السنة على الوجوب كيف وفي الخبر جريان السنة في الوصية بالثلث ايضا فقول ابن حمزة لو لم
يكن اجماع على خلافه لا يخلو عن قوة وفي اخر رواية العلاء بن سيابة وادخله اللحد ووجهه للقبلة وليس
فيه الا اصل التوجيه للقبلة لا كيفيته مع عدم ظهور الوجوب لعدم الامر فتامل قوله يحفر قامة
معتدلة المستند صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم
الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس
قال ولما حضر علي بن الحسين الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا
الجنة نتبوء منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح قال ثم مد الثوب
عليه فمات عليه السلام وفي الكافي روى سهل بن زياد قال روى اصحابنا ان حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم
الى الثدي الى اخر الرواية الاولى وقد ظن صاحب المدارك ان الحكاية في الرواية الاولى من كلام
ابن ابي عمير وفي الثانية من سهل بن زياد لان الامام لا يحكي قول احد وانت خبير بان حكاية الامام
قول احد وان كان غير متعارف لكن نقل حكاية وفاة زين العابدين صلوات الله عليهم ظاهر
انه من كلام الامام فيبعد توسط الاجنبي بينهما فالظ ان يكون ذلك ايضا منه عليه السلام غير غريب ويكون
المراد بالبعضين هو بعض ابائه عليهم السلام وحكاية قول ابائه في كلامهم عليهم السلام غير عزيز
وعلى هذا فالمراد الاشارة الى استحباب كل من الطرق وعلى هذا ففي الرواية الثانية ايضا من تتمة
الرواية المرسلة التي رواها سهل عن اصحابنا لا من كلام سهل ويؤيده ايضا ما في الفقيه حيث
قال وقال الصادق عليه السلام حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى قوله يمكن الجلوس فيه لكن الاولى مع
ذلك العمل بالترقوة التي وقعت في الرواية بلا شبهة وروى السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام

ان

ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع والظ ان القامة المعتدلة تزيد على ثلثة اذرع
وان الى الترقوة يقرب منها ثم على تقدير كون التحديدين من الامام يمكن ان يجعل القامة افضل المراتب
ثم بعده الترقوة كما فعله المص او يجعل كلاهما فردا المستحب كما فعله جماعة من الاصحاب وعلى الاول
لا ينبغي جعل اقل الفضل الى الترقوة كما فعله المص بل ينبغي جعله اوسط المراتب وجعل الاقل الى الثدي
الا ان يكون مراده كونه اقل الفضل بالنسبة الى القامة لا مطلقا وعلى الثاني لا ينبغي الاقتصار على القامة
والترقوة كما فعله الجماعة بل ينبغي اضافة الثدي ايضا ثم الظ من الخبر رعاية قامة من دخل القبر
لا القامة المعتدلة كما ذكره المص نعم ظاهر التحديد بالترقوة هو ذلك كما في نظايره ويمكن ان يراد
الظاهر من القامة ايضا هو المعتدلة ولا يخفى بشره قوله حتى يمد الثوب على راس من في القبر اذ
يحمل من في القبر ايضا على معتدل القامة فافهم واما في اخر الخبر من وصية زين العابدين عليه السلام من الحفر حتى
يبلغ الرشح ففي بعض النسخ بالسين المهملة والحاء المعجمة ولعل المراد التابت الذي لم يتحرك وفي بعضها
بالشين المعجمة والحاء المهملة الى التراب الندي الذي فيه رشح الماء وعلى التقديرين فلا يبعد ان
يكون حكمه عليه السلام مختصا بما علم عليه السلام دفنه فيه فلا يمكن اثبات الحكم الكلي به مع ما فيه من الاشتباه فتامل قوله
ووضع الجنازة عند قربها من القبر اه استحباب وضعها عند قرب القبر بذراعين او ثلث منه
بين الرجل والمراة لاطلاق الروايات كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله عليه السلام اذا جئت بالميت الى
قبره فلا تفدحه بقبره ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يتاهب للقبر ولا
تفدحه به فاذا ادخلته الى قبره فليكن اولى الناس به عند راسه وليحسر عن خده وليلصق خده بالارض
الحديث ومرسلة محمد بن عطية قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا تفدحه ضعه اسفل من القبر
بذراعين او ثلثة حتى ياخذ اهبته ثم ضعه في لحده وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ينبغي ان يوضع الميت دون القبر هنيئة ثم واره فاما استحباب وضعها عند رجليه فهو مخصوص بالرجل
لما سيذكر ان المراة توضع مما يلي القبلة وعلل بانه ايسر لفعل ما هو من ارسال الرجل سابقا براسه والمراة
عرضا واختيار خصوص جهة القبلة فيها للشهرة فتامل قوله وينقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات
اى الدفعات الثلث بعد وضعها قرب القبر كما هو ظ عبارات الاكثر وصرح بعضها كالمنتهى فلا
يتوهم ان النقل ثلث مع الوضع الاول ثم ظاهر جمع منهم اطلاق الحكم بالنسبة الى الرجل
والمراة كما في المنتهى والفقيه وفي المبسوط والنهاية تخصيصه بالرجل كما فعله هنا
قوله والسبق ي سره خالت لان ال مسندهم مرفوعة عبد الصمد ابن هارون

قال قال ابو عبد الله ع اذا ادخلت الميت القبر ان كان رجلا يسل سلا والمرأة تؤخذ عرضا لانه استر وفي رواية زيد بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن امير المؤمنين ع قال يسل الرجل سلا ويستقبل المراة استقبالا ويكون اولى الناس بالمرأة في مؤخرها وفي اكثر الاخبار اطلاق سل الميت من قبل رجلي القبر من غير تفصيل لكن الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع على ان المرأة تنزل عرضا من قدم القبر فليتبع قوله والاخبار خالية عن الدفعات بل ليس فيها الا وضعها قرب القبر ثم نقلها اليه كما نقلنا من صحيحة عبد الله بن سنان وروايتي محمد بن عجلان ومحمد بن عطية لكن الصدوق ره في علل الشرايع نسبها الى الرواية حيث نقل رواية محمد بن عجلان ثم قال وروي في حديث اخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة وتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ولا يخفى ان ظاهر قوله ع ثم قدمه الى شفير القبر انه يقدم الى شفيره ويصبر عليه ثم ينزل الى القبر والا لكان الظاهر ان يقول ثم ينزل الى القبر وعلى هذا فينطبق على ما ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات بعد وضعه قرب القبر ويدل على المكث شفير القبر ظاهر رواية يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن موسى ع ما ذكرته واناً في بيت الا ضاق علي يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه يأخذ اهبته للسؤال فتامل قوله ونزول الاجنبي معه لا الرحم يعني ليس المراد استحباب نزول الاجنبي بل استحباب ان لا ينزل الا الاجنبي وكراهة نزول الرحم واستدل في المعتبر على كراهة نزول الرحم في الرجل بان ذلك يقسي القلب والرحمة صنعة مرادة من الله تعالى وعلى استحبابه في المرأة بانها عورة وبرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع مضت السنة من رسول الله ص ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها انتهى ولا يخفى ضعف التعليل الاول واستنبطه مما ورد في رواية عبيد بن زرارة من منع ابي عبد الله ع من طرح التراب على ذوي الارحام معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسى قلبه بعد من ربه مشكل جدا اذ لعل ايراث طرح التراب للقسوة كان بالخاصية فلا يمكن قياس غيره عليه مما يتوهم فيه ذلك بل ربما صار مثل ذلك سببا لرقة القلب كيف والايراث المذكور يتوهم في غير النزول ايضا من حضور جنازته وتولي تجهيزه وتكفينه وتلقينه وغير ذلك مما لم يقولوا بكراهته على انه قد ورد في رواية عبد الله بن محمد بن خالد عن ابي عبد الله ع ان الوالد لا ينزل في قبر

ولده والولد ينزل في قبر والده وفي رواية عبد الله العنبري قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه في التراب قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا باس وفي رواية عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل الوالد في قبر ولده فالظاهر تخصيص الكراهة بالوالد لا التعميم في ساير الارحام على ما ذكروه خصوصا في الولد كما اشار اليه الشارح ره هنا مع ما ورد فيه من الاخبار بعدم المنع واما حمل تلك الاخبار على خفة الكراهة في الولد كما اشار في شرح الشرايع فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم وقد عرفت حال دليلهم ويؤيد ايضا عدم عموم الكراهة بما هو المشهور من نزول امير المؤمنين صلوات الله عليه والعباس الى قبر النبي ص وما روي في اخبارنا من امر النبي ص حين دفن ابراهيم ابنه ع امير المؤمنين بنزوله والحاده ابراهيم وانه نزل فالحده في لحده وفيه انه قال الناس عند ذلك انه لا ينبغي ان ينزل في قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله ص فقال لهم رسول الله ص يا ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكني لست امن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره هذا وبعد ما كتبت ما ذكرنا رايت ان العلامة ره في المنتهى حكم اولا باستحباب ان ينزل الى القبر الولي او من يأمره الولي ان كان رجلا وان كانت امرأة لا ينزل الا زوجها او ذو رحم لها وقال انه وفاق العلماء واستدل عليه برواية الجمهور عن علي ع انه قال انما يلي الرجل اهله ورواية ابي داود انه لما توفي النبي ص الحده العباس وعلي واسامة وبما سبق في رواية محمد بن عجلان فليكن اولى الناس به عند راسه وبما نقلنا من رواية السكوني في المرأة وبانها حالة يطلب فيها الرفق بالميت فكان ذو الرحم اولى ثم ذكر بعد ورقتين تقريبا انه يكره للاب ان يهيل التراب على ولده وكذا ذو الرحم لرحمه واستدل بما نقلنا من رواية عبيد بن زرارة ثم قال يكره لما ذكرنا ان ينزل الى القبر ايضا للعلة ولا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخلو عن اشكال وقد ظهر بما قررنا قوة كلامه الاول وضعف الاخير فتامل واما المرأة فما نقل من رواية السكوني فيها يفيد المنع عن نزول غير من يجوز له النظر من غير تخصيص بالرحم على ما ذكره فلا باس بالمحرم بالمصاهرة او الرضاع بل مطلقا في القواعد على ما هو الاقوى فيها وينبغي ايضا تخصيص الرحم في كلامهم بالمحرم منه فيخرج نحو ابن العم والخال وعلى هذا فالمراد بالاجنبي في قوله ثم اجنبي صالح ما يتناول غير المحرم من الرحم فافهم قوله والزوج اولى بها منه لما سبق في بحث

قال قال ابو عبد الله ع اذا ادخلت الميت القبر ان كان رجلا يسل سلا والمرأة تؤخذ عرضا لانه استر ورواية زيد بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن امير المؤمنين ع قال يسل الرجل سلا ويستقبل المراة استقبالا ويكون اولى الناس بالمراة في مؤخرها وفي اكثر الاخبار اطلاق سل الميت من قبل رجلي القبر من غير تفصيل لكن الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع على ان المراة تنزل عرضا من قدم القبر فليتبع قوله والاخبار خالية عن الدفعات بل ليس فيها الا وضعها قرب القبر ثم نقلها اليه كما نقلنا من صحيحة عبد الله بن سنان وروايتي محمد بن عجلان ومحمد بن عطية لكن الصدوق ره في علل الشرايع نسبها الى الرواية حيث نقل رواية محمد بن عجلان ثم قال وروي في حديث اخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة وتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه لياخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ولا يخفى ان الظ قوله ع ثم قدمه الى شفير القبر انه يقدم الى شفيره ويصبر عليه ثم ينزل الى القبر والا لكان الظ ان يق ثم ينزل الى القبر وعلى هذا فينطبق على ما ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات بعد وضعه قرب القبر ويدل على الصبر على المكث شفير القبر ظ رواية يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن موسى ع ما ذكرته وانا في بيت الا ضاق علي يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه ياخذ اهبته للسؤال فتامل

قوله ونزول الاجنبي معه لا الرحم يعني ليس المراد استحباب نزول الاجنبي بل استحباب ان لا ينزل الا الاجنبي وكراهة نزول الرحم واستدل في المعتبر على كراهة نزول الرحم في الرجل بان ذلك يقسي القلب والرحمة صنعة مرادة من الله تعالى وعلى استحبابه في المراة بانها عورة وبرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع مضت السنة من رسول الله ص ان المراة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها اشهى ولا يخفى ضعف التعليل الاول واستنبطه مما ورد في رواية عبيد بن زرارة من منع ابي عبد الله ع من طرح التراب على ذوي الارحام معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسى قلبه بعد من ربه مشكل جدا اذ لعل ايراث طرح التراب للقسوة كان بالخاصية فلا يمكن قياس غيره عليه مما يتوهم فيه ذلك بل ربما صار مثل ذلك سببا لرقة القلب كيف والايراث المذكور يتوهم في غير النزول ايضا من حضور جنازته وتولي تجهيزه وتكفينه وتلقينه وغير ذلك مما لم يقولوا بكراهته على انه قد ورد في رواية عبد الله بن محمد بن خالد عن ابي عبد الله ع ان الوالد لا ينزل في قبر

ولده

ولده والولد ينزل في قبر والده وفي رواية عبد الله العنبري قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه في التراب قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا باس وفي رواية عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل الوالد في قبر ولده فالظ تخصيص الكراهة بالوالد لا التعميم في ساير الارحام على ما ذكروه خصوصا في الولد كما اشار اليه الش ره هنا مع ما ورد فيه من الاخبار بعدم المنع واما حمل تلك الاخبار على خفة الكراهة في الولد كما اشار في شرح الشرايع فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم وقد عرفت حال دليلهم ويؤيد ايضا عدم عموم الكراهة بما هو المشهور من نزول امير المؤمنين صلوات الله عليه والعباس الى قبر النبي ص وما روي في اخبارنا من امر النبي ص حين دفن ابراهيم ابنه ع امير المؤمنين بنزوله والحاده ابراهيم وانه نزل فالحده في لحده وفيه انه قال الناس عند ذلك انه لا ينبغي ان ينزل في قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله ص فقال لهم رسول الله ص يا ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكني لست امن اذا احل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره هذا وبعد ما كتبت ما ذكرنا رايت ان العلامة ره في المنتهى حكم اولى باستحباب ان ينزل الى القبر الولي او من يامره الولي ان كان رجلا وان كان امراة لا ينزل الا زوجها او ذو رحم لها وقال انه وفاق العلماء واستدل عليه برواية الجمهور عن علي ع انه قال انما يلي الرجل اهله ورواية ابي داود انه لما توفي النبي ص الحده العباس وعلي واسامة وبما سبق في رواية محمد بن عجلان فليكن اولى الناس به عند راسه وبما نقلنا من رواية السكوني في المراة وبانها حالة يطلب فيها الرفق بالميت فكان ذو الرحم اولى ثم ذكر بعد ورقتين تقريبا انه يكره للاب ان يهيل التراب على ولده وكذا ذو الرحم لرحمه واستدل بما نقلنا من رواية عبيد بن زرارة ثم قال يكره لما ذكرنا ان ينزل الى القبر ايضا للعلة ولا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخ عن اشكال وقد ظهر بما قررنا قوة كلامه الاول وضعف الاخير فتامل واما المراة فما نقل من رواية السكوني فيها يفيد المنع عن نزول غير من يجوز له النظر من غير تخصيص بالرحم على ما ذكره فلا باس بالمحرم بالمصاهرة او الرضاع بل مطلقا في القواعد على ما هو الاقوى فيها وينبغي ايضا تخصيص الرحم في كلامه بالمحرم منه فيخرج نحو ابن العم والخال وعلى هذا فالمراد بالاجنبي في قوله ثم اجنبي صالح ما يتناول غير المحرم من الرحم فافهم قوله والزوج اولى بها منه لما سبق في حديث

العسل من موثقة اسحق بن عمار الزوج احق بالمرأة حتى يضعها في قبره فتذكر قوله فامرأة
صالحة لعل التقييد بالصالحة لاستحباب اختيارها والا فمقتضى رواية السكونى تقديم
غير الصالحة ايضاً على الاجنبى وفى المنتهى ذكر ان الرجال اولى بدفن الرجال بلا خلاف بين العلماء
لانه فعل يحتاج الى من يكون له بطش وقوة والنساء ليس كذلك ثم ذكر ان الرجال اولى بدفن
النساء ايضاً واستدل ايض بالتعليل السابق وبان النبى صلى الله عليه وآله لما ماتت ابنته امر ابا طلحة
ننزل فى قبرها وبعدم نقل النساء لذلك فى عهد النبى صلى الله عليه وآله ولا فى عهد واحد من اصحابه ولا
يخفى ان ظاهره تعميم الحكم من غير تخصيص بصورة وجود المحرم من الرجال فتامل قوله وحل
عقد الاكفان المستند مع الاجماع على ما نقله فى المدارك صحيحة ابى حمزة قال قلت لاحدهما عليهما السلام
يحل كفن الميت قال نعم ويبرز وجهه وصحيحة على بن الحكم عن رجل عن ابى بصير قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن عقد كفن الميت قال اذا ادخلته القبر فحلها كذا فى التهذيب ونقلها فى المنتهى
فى الصحيح عن ابى بصير كما ترى الا ان يكون قد نقلت فى موضع آخر ايضاً على ما وضعه فليراجع
وكما يستحب حل عقد الكفن يستحب ايض للمنزل حل ازراره كما قاله المفيد وجماعة للامر به فى رواية
ابى بكر الحضرمى عن ابى عبد الله عليه السلام وما فى رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع من انه رأى ابا الحسن عليه السلام
دخل القبر ولم يحل ازراره يمكن ان يحمل على انه لبيان الجواز فتامل قوله ووضع خده الايمن
على التراب يدل عليه ما سبق فى رواية محمد بن عجلان وليحسر عن خده ويلصق خده بالارض
ومثله رواية اخرى ايض عن محمد بن عجلان وما فى حسنة على بن يقطين بابراهيم عن ابى الحسن عليه السلام
وان قدر ان يحسر عن خده ويلصقه بالارض فليفعل وفى رواية محفوظ الاسكاف عن ابى عبد الله عليه السلام قال
اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل فى قبره عند رأسه وليكشف عن خده الايمن حتى
يفضى به الى الارض واما شق الكفن فالمشهور بين الاصحاب كراهته وعلله فى المنتهى بما فيه من
المال من غير نفع وقد امر بتحسين الاكفان وتخريقها يزيل جمالها وحسنها وفى موثقة ابن
ابى عمير بعلى بن حسن بن فضال عن غير واحد عن ابى عبد الله عليه السلام قال يشق الكفن من عند رأس
الميت اذا ادخل قبره وفى الحسن بابراهيم عن ابن ابى عمير ايض عن حفص بن البخترى عن ابى عبد الله عليه السلام
قال يشق الكفن اذا ادخل الميت فى قبره من عند رأسه ولا يخفى ظهورها فى استحباب الشق
وما ذكروه من التعليل مما لا يصغى اليه مع معارضة الروايتين لكن لا يبعد حمل الشق
فيهما على الحل والفتح ليبدو وجهه كما ذكره الاصحاب موافقاً للروايات السابقة فالاولى عدم الشق

فتامل

فتامل قوله تحت خده او فى مطلق الكفن آه استحباب وضع التربة المباركة معه مشهور بين الاصحاب
لكن اختلف كلامهم فى موضعه ففى المقنعة تحت خده وفاقاً للشيخ والرسالة الغرية فى وجهه وقيل
فى لحده مقابل وجهه وهذا القول ايضاً مع قول الاقتصار نقله فى السرائر عن الشيخ وقبله فى كفنه
وقال فى المختلف الكل جائز لان التبرك موجود فى الجميع اشارة الى عدم وقوفه فيه على نص وانما المستند
فيه التبرك وهو موجود فى الجميع وقد صرح بذلك المصنف فى الذكرى ومن تأخر عنه من المحققين
المتتبعين كالشارح فى شرح الارشاد والمحقق الاردبيلى فيه ايض وصاحب المدارك والظ ان غرض الش
ههنا ايض ذلك والتخصيص باحد الثلثة ليوافق احد اقوال الاصحاب الذين عينوا لها موضعاً
والا فالتبرك يحصل بمجرد وضعها معه كيفما اتفق ولم يتعرض لقول الاقتصار وكانه زعم انه قول المفيد
بعينه حيث نقل فى شرح الارشاد عن الشهيد انه قال الافضل جعلها تحت خده كما قاله المفيد
فى المقنعة والشيخ فى الاقتصار مع انه فى الذكرى جعل الاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد
فى المقنعة ثم نقل قول الاقتصار على حدة والقولين الاخيرين ولا يخفى ان الحكم بوحدة القولين كما ترى وفى المنتهى
علل الحكم بطلب البركة والاحتراز من العذاب والستر من العقاب ثم قال فقد روى ان امرأة كانت
تزنى وتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفاً من اهلها ولم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف
التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت عن ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق عليه السلام
وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه فى حيوتها من المعاصى فاخبرته بباطن امرها فقال عليه السلام
ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا فى قبرها شيئاً من تربة
الحسين عليه السلام ففعل ذلك فسترها الله تعالى ونقل فى الذكرى عن الشيخ نجيب الدين فى درسه ان هذا
يصلح ان يكون متمسكاً لحكم الاصحاب قال فى المدارك وفيه ما فيه ولا يخفى ان التبرك وكذا الخبر المذكور
يصلح مستنداً لمن اطلق استحباب وضع التربة معه كما فعله الشيخ فى المبسوط وجماعة ممن
تبعه واما من خصه بموضع خاص فالظ انه كان له مستند لم يصل الينا هذا وفى التهذيب
رواية هى مستند من اطلق الحكم غفل عنها هؤلاء الاعلام وهى صحيحة محمد بن عبد الله بن
جعفر الحميرى قال كتبت الى الفقيه اسأله عن طين قبر الحسين عليه السلام يوضع مع الميت فى قبره هل يجوز
ذلك ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت فى قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله
اورد هافى كتاب المزار باب حد حرم الحسين عليه السلام وفضل كربلا قوله لاصالة عدمه مع ظهور طهارته
الان هذا مع الرخصة عنهم عليهم السلام على ما نقلنا من الرواية الصحيحة قوله وتلقينه الشهادتين الروايات

فى التلقين متظافرة بل قال فى الذكرى تكاد ان تبلغ التواتر وينبغى ان يضاف اليه الى ما ذكره
الشارح ان الاسلام دينه والقرآن كتابه لورود فى كثير منها ثم فى بعض تلك الروايات
وقع الامر مطلقا من غير تخصيص بالولى او غيره كرواية ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال اذا سللت
الميت فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ص اللهم الى رحمتك لا الى عذابك واذا وضعته
فى اللحد فضع فمك على اذنه فقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقرآن كتابك وعلى
امامك وفى بعضها توجه الى الولى كرواية محمد بن عجلان عن ابى عبد الله ع فاذا وضعته فى لحده
فليكن اولى الناس به مما يلى رأسه ليذكر اسم الله عز وجل ويصلى على النبى ص الحديث وفى بعضها الى افضل
من ينزل فى قبره كما سيجئ فى رواية الاسكاف فالاولى مباشرة الولى ان كان افضل والا فان
يأذن للافضل فتأمل قوله قائلا له اسمع ثلثا قبله كان مستنده رواية محفوظ الاسكاف عن ابى
عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن افضل من ينزل فى قبره عند رأسه وليكشف
عن خده الايمن حتى يفضى به الى الارض ويدنى فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك
ومحمد نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع وافهم واعدها عليه ثلث مرات هذا
التلقين فكان ينبغى له اضافة افهم وذكرهما بعده ايضا واحدة واعادتهما ثلثا على ما فى الرواية
فافهم قوله والدعاء له بقوله الخ الاخبار بالدعاء له كثيرة وما ذكره الشارح من الدعاء قد ورد فى حسنة
محمد بن مسلم بابراهيم عن احدهما ع بتغيير ما فالاولى اتباع الرواية وهى هكذا قال اذا وضع الميت
فى لحده فقل بسم الله وفى سبيل الله وعلى ملة رسول الله ص عبدك وابن عبدك الخ ما ذكره الشارح بزيادة
منه بعد لا نعلم فى بعض النسخ وتتمة الرواية فاذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم صل وحدته
وآنس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك واذا خرجت
من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته فى
اعلى عليين واخلف على عقبه فى الغابرين يا رب العالمين وما ذكره المص من الدعاء
كانه يشمل جميع ما ورد فى الرواية وغيرها من الادعية له قوله لانه باب القبر اشارة الى ما روى
عن النبى ص انه قال ان لكل بيت بابا وان باب القبر من قبل الرجلين وروى السكونى ايضا
عن ابى عبد الله ع قال من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين وظاهر الادلة عدم الفرق
بين الرجل والمرأة وهو ظاهر الاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال فى المرأة يخرج من عند رأسها
ولعله للبعد عن العورة والاول اولى ثم ظاهر الخبر الاول والتعليل بالاحترام استحباب الدخول

من قبل

ايضا من قبل الرجلين لمن اراد دخوله للتلقين ونحوه بعد وضع الميت ولم يتعرضوا له وفى مرفوعة
سهل بن زياد قال قال يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه قوله والاهالة
اى الصب والروايات باستحبابها متظافرة وينبغى تثليثها لحسنة داود بن نعمان عن ابى الحسن ع
ورواية محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع وان يهيل بالكفين لما نذكره من رواية محمد بن الاصبغ ولرواية محمد بن
مسلم المذكورة على ما فى التهذيب فان فيها فيحثى عليه مما يلى رأسه ثلثا بكفيه لكنه فيها عندنا من الكافى
بكفه فلا يدل عليه وينبغى ان يقول عنده ايمانا بك وتصديقا ببعثك على ما فى الكافى وفى التهذيب
بنبيك هذا ما وعدنا الله ورسوله ص ففى رواية السكونى ان امير المؤمنين ع قال سمعت رسول الله ص
يقول من حثى على ميت وقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة واما كونها بظهور الاكف على ما ذكره
الاصحاب فلرواية محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رأيت ابا الحسن ع وهو فى جنازة فحثى التراب على القبر
بظهر كفيه وقد ذهل عنها صاحب المدارك فحكم بعدم وقوفه على نص نعم ما ذكروه من الاسترجاع فى هذه
الحالة لم اقف فيه على نص بالخصوص كما ذكره صاحب المدارك ايضا فكانه ماخوذ من العمومات والله
تعالى يعلم قوله غير الرحم قد مر فى بحث نزول الاجنبى ما يدل على استثناء الرحم من رواية عبيد بن زرارة
فتذكر قوله مقدار اربع اصابع مفرجات الروايات فى رفعه اربع اصابع كثيرة لكن فى بعضها
مطلقة كحسنة حماد بن عثمان بابراهيم فى حكاية وصية الباقر ع للصادق ع وفيها ان يرفع قبره
اربع اصابع ويرشه بالماء وكذا رواية عبد الاعلى التى فى اصول الكافى فى تلك الحكاية بدل ذكر الرش
ورواية ابان عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال يدع للميت حين يدخل حفيرته ويرفع القبر فوق
الارض اربع اصابع وفى بعضها مقيدة بالمفرجات كرواية عبيد الله الحلبى ومحمد بن مسلم
بسند موثق حسن عن ابى عبد الله ع قال امرنى ابى ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات
وذكر ان الرش بالماء حسن ورواية محمد بن مسلم ايضا فى الصحيح او الحسن عن احدهما ع وفيها ويلزق
القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرجات ويربع قبره وفى بعضها مقيدة بالمضمومة وعليها
ابن ابى عقيل كموثقة سماعة عن ابى عبد الله ع وفيها ويرفع قبره من الارض قدر اربع اصابع
مضمومة وينضح عليه الماء ويخلى عنه ويمكن الجمع بالتخيير بين الاربع المضمومة الى المفرجة كما خيّر الشارح تبعا
لابن زهرة بين المفرجات الى شبر جمعا بين ما نقلنا وما روى ان قبر النبى ص رفع شبرا من الارض
كما وقع فى رواية ابراهيم بن على عن جعفر عن ابيه فى التهذيب ومثله رواية الحسين بن على العلوى فى العلل
ولا يخفى ان المفرجات اقوى سندا واقرب الى الشبر فالترجيح لها وظاهر المفيد وجماعة كراهة الزيادة

التردد باعتبار ان الرفع بشبر هاهنا
احمد بن على وقد انزله العالم منه

على الاربع المفرجات فلعلهم جعلوا الشبر على تقدير صحته مخصصًا بقبر النبي صلى الله عليه وآله فتأمل قوله اختفر رفعه
عن اعلاها آه اي لنا رفعه بالقدر المذكور عن اعلاها ويغتفر زيادة رفعه عن ادناها ويتأدى
السنة ايضًا برفعه عن ادناها بالقدر المذكور وان لم يرتفع عن اعلاها كذلك او المراد تغتفر الرفع عن
اعلاها اي يسقط استحباب ذلك وانما المسنون الرفع عن ادناها كذلك والاول اولى واظهر
فتدبر قوله لانه من شعار الناصبة اي العامة فان جلهم بل كلهم ناصبة عند التحقيق والمراد الحنفية
والا فالشافعية وافقونا في استحباب التسطيح قوله مع اعترافهم بانه خلاف السنة نقل في المنتهى هذا
الاعتراف عن ابن ابي هريرة منهم وكذا في الجهر بالبسملة قوله وصب الماء عليه لا خلاف في استحباب
رش القبر بالماء بعد الفراغ منه وقد وردت به روايات منها حسنة حماد بن عثمان ورواية
الحلبي ومحمد بن مسلم وموثقة سماعة المتقدمة آنفا ومنها روايتا ابراهيم بن علي والحسين بن
علي المتقدمتان آنفًا ايضًا فان في اخرهما ان النبي صلى الله عليه وآله امر برش القبور ومنها حسنة زرارة
بابراهيم قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من القبر فانضحه ثم ضع يدك عند رأسه وتغمز كفك
عليه بعد النضح ومنها حسنة ابن ابي عمير ايضًا بابراهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في رش
الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام الندى في التراب الى غير ذلك من الروايات لا يخفى
اطلاق تلك الروايات ودلالتها على اجزاء النضح كيفما اتفق والذي يدل على استحباب ما ذكروه
من الكيفية هو رواية موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله عليه السلام قال السنة رش الماء على القبر ان
يستقبل القبلة ويبدأ من الرأس الى عند الرجل ثم يدور على القبر من الجانب الآخر ثم يرش على
وسط القبر فكذلك السنة فيه وانت تعلم ان مفادها استحباب رش الوسط مطلقا لا اصب الفاضل
ان فضل ولا صب تمامه كما هو ظاهر كلام الاصحاب فافهم قوله ولكن الصاب مستقبلا يدل عليه
الرواية السابقة وكان المراد بالاستقبال الاستقبال في اول الصب حتى يتم ما ذكر فيها من الدور
الآن لا يحمل على دوران الصاب بل على ادارة الماء مع وقوف الصاب مستقبلا وكان هذا
ظاهر كلام الاصحاب فافهم قوله وظاهر الاخبار ان الحكم اي وضع اليد على الكيفية المذكورة كما يشعر به
قوله فلا يستحب تأخيرها بعدها اي لا يستحب وضع اليد مؤخرة بعد هذه الحالة واما
اصل وضع اليد فيستحب بعد هذه الحالة ايضًا كلما اتاه لصحيحة علي بن بلال عن محمد بن اسمعيل بن
بزيع عن الرضا عليه السلام من اتى قبر اخيه ثم وضع يده على القبر وقرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع
مرات امن من يوم الفزع الاكبر او يوم الفزع قوله واما تأثير اليد في غير التراب كالرمل فليس

لسنة مطلقا اي لا عند الفراغ من الدفن ولا بعده او اصلا لا بحسب ظاهر الرواية ولا بحسب الاحتمال العقل الظاهر
بخلاف ما لو كان ترابا فانه وان كان ظاهر الخبر اختصاص الاستحباب بهذه الحالة لكن يمكن على بعد حمله على
الاستحباب بعد حثو التراب ونضح الماء مطلقا في هذه الحالة وكلما زاره بخلاف ذلك في غير التراب لاختصاص
صريح الخبر بالتراب فلا وجه للحكم بالاستحباب في غيره اصلا ولا يخفى ان الصحيحة التي نقلها وان
اختص بالتراب لكن ما نقلنا آنفا من حسنة زرارة ايضًا يشمل باطلاقه غير التراب ايضًا فالظاهر
الحكم بعموم الاستحباب وحمل التخصيص بالتراب في الصحيحة على انه ورد مورد الغالب نعم ظاهر تلك
الحسنة ايضا ما ذكره اولا من التخصيص بهذه الحالة فتأمل ثم لا يخفى ان ظاهر الخبرين العموم بالنسبة
الى من حضر تلك الحالة وكذا الميت ولكن حسنة زرارة بابراهيم عن ابي جعفر عليه السلام قال كان
رسول الله صلى الله عليه وآله يصنع بمن مات من بني هاشم خاصة شيئا لا يصنعه باحد من المسلمين
كان اذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول الله صلى الله عليه وآله كفه على القبر حتى ترى اصابعه
في الطين وكان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه اثر كف رسول الله صلى الله عليه وآله
فيقول من مات من آل محمد صلى الله عليه وآله وظاهرها اختصاص الحكم ببني هاشم ويمكن الجمع بان فعله صلى الله عليه وآله لعله كان
مخصوصًا بقبور بني هاشم لمصلحة راها فيه فلا ينافي عموم استحباب الوضع من غيره صلى الله عليه وآله لغيرهم
او بان الحكم لعله كان خاصا في زمانه صلى الله عليه وآله لمصلحة فيه وعاما بعده ولعل هذا اولى
لان الظاهر عدم وضع غيره صلى الله عليه وآله على قبور بني هاشم ولا على قبور غيرهم ايضا اذ مع اختلاط
اثار الاكف في القبور مطلقا او في قبور بني هاشم يبعد ما نقل في الخبر من معرفة الغريب
او المسافر اثر كف رسول الله صلى الله عليه وآله فالظاهر ان يقال باختصاص الحكم في زمانه صلى الله عليه وآله وبالنسبة الى بني
هاشم لما اشير اليه من الفائدة وبعمومه بعد ذلك كما هو ظاهر الخبرين وفي رواية اسحق بن عمار
قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام اصحابنا يصنعون شيئا اذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا
حتى يمسحوا ايديهم على القبر افسنة ذلك ام بدعة فقال ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة
عليه وقريب منه رواية محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام شيء يصنعه الناس
عندنا يضعون ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما
من ادرك الصلوة فلا وظاهرهما اختصاص الحكم بمن لم يدرك الصلوة عليه ويمكن حملهما
على تأكده بالنسبة اليه فلا ينافي عموم اصل الحكم ولعل في الخبر الاول اشعارا اليه فافهم قوله مترحما
عليه بما شاء من الالفاظ لعموم ما ورد في استحباب الترحم على الميت مطلقا من غير تعيين

لفظ صحا وانما لما ذكره افضل لوروده بخصوصه في رواية محمد بن مسلم قال كنت مع ابي جعفر ع في جنازة رجل
من اصحابنا فلما ان دفنوه قام ع الى قبره فحثى عليه مما يلي رأسه ثلثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض

كذا في الكافي وفي التهذيب بكفيه كما سبق منه ره

قوله وكذا بقوله كما زاده مستقبلا لما ليس في الرواية وكان الشيخ ذكره بناء على عموم استحباب الدعاء للميت مطلقا
وعند زيارته فبالمأثور افضل خصوصا مع تناسب المعنى د والاولى ان يدعو وقت الزيارة بما في رواية محمد بن مسلم
في الفقيه وطريقه اليه صحيح قال قلت لابي عبد الله ع الموتى نزورهم فقال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال
اي والله انهم ليعلمون بكم ويفرحون بكم ويستأنسون اليكم قلت فاي شيء نقول اذا اتيناهم قال قل اللهم جاف
الارض عن جنوبهم وصاعد اليك ارواحهم ولقهم منك رضوانا واسكن اليهم من رحمتك ما تصل
به وحدتهم وتؤنس به وحشتهم انك على كل شيء قدير وروى ايضا مرسلا عن الرضا ع انه قال ما من عبد
زار قبر مؤمن فقرأ عنده انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات الا غفر الله له ولصاحب القبر وقد سبق صحيحة علي بن

كذا في الكافي وفي التهذيب بزيادة علي بن بلال منه ره

بلال ايضا في زيارة انا انزلناه سبع مرات وفي رواية عمرو بن ابي المقدام قال مررت مع ابي جعفر ع بالبقيع
فمررنا بقبر رجل من اهل الكوفة من الشيعة فقلت لابي جعفر ع جعلت فداك هذا قبر رجل من الشيعة
قال فوقف عليه ثم قال اللهم ارحم غربته وصل وحدته وآنس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة
يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه ثم قرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات

كذا في التهذيب في كتاب المزار وفي الكافي في كتاب الجنائز مضمرة باختلاف في السند وزيادة في اولها فراجعه منه ره

واما ما ذكره من الاستقبال فيدل عليه رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع كيف
اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض فوضعها عليها وهو مقابل القبلة وهذه الرواية ايضا
تدل على عموم استحباب وضع اليد على قبور المسلمين وعدم الاختصاص ببني هاشم فافهم قوله وتلقين الولي او من
يأمره اه يدل عليه رواية جابر بن يزيد عن ابي جعفر ع قال ما على احدكم اذا دفن ميته وسوى عليه وانصرف
عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدناك به من شهادة ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله ص وان عليا امير المؤمنين ع امامك وفلان وفلان حتى يأتي
الى آخرهم فانه اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه ومسئلتنا اياه فانه قد لقن

وفي بعض النسخ الدخول عليه منه ره

فينصرفان عنه ولا يدخلان اليه ورواية يحيى بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما على اهل الميت
منكم ان يدرؤا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف نصنع قال اذا افرد الميت فليتخلف عنده
اولى الناس به فيضع فمه عند رأسه ثم ينادي باعلى صوته يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان
هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان
محمدا عبده ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد الوصيين وان ما جاء به

محمد حق وان الموت حق والبعث حق وان الله يبعث من في القبور قال فيقول منكر لنكير انصرف

وفي الكافي بعد والبعث حق وان الساعة آتية لا ريب فيها منه ره

بنا عن هذا فقد لقن حجته وما رواه الصدوق في العلل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال
ينبغي ان يتخلف عند قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه ويقبض على التراب بكفيه
ويلقنه ويرفع صوته فاذا فعل ذلك كفى الميت المسئلة في قبره ولا يخفى ان الخبرين الاخيرين ظاهرهما
اختصاص هذا التلقين بالولي ولا يبعد استفادته من الاول ايضا فيجوز لغيره ممن يأمره الولي
كما ذكر هنا او بعض المؤمنين ان لم يوجد الولي على ما في المنتهى كانه بناء على ظهور الغرض كما يشعر به
التعليل الوارد فيها فالتخصيص بالولي كانه للاشعار باولوية وان الامر اليه ويؤيد ذلك ما في
رواية الجمهور عن ابي امامة الباهلي ان النبي ص قال اذا مات احدكم فسويتم عليه التراب فليقم
احدكم عند رأسه ثم ليقل الخبر ثم فيما عندنا من الكافي والتهذيب والفقيه قد ذكر في الخبر الثاني في المؤنث
ايضا اسم ابيها كما نقلنا وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي او يا فلانة بنت فلانة ثم قال وفيها دلالة
على ذكر المؤنث باسمها واسم امها لا ابيها وفي رواية الجمهور انما ذكر المذكر واضيف الى الام وفيها قال يا رسول الله
فان لم يعرف امه قال فلينسبه الى حوا ثم لا يخفى دلالة الخبر الاول والاخير على اختصاص هذا التلقين بما بعد الدفن
واما الخبر الثاني فيمكن تعميمه بحيث يشمل ما اذا افرد الميت وانصرف الناس بعد الفراغ من الصلوة
وان لم يدفن لارادة نقله او نحوها الا ان يثبت عدم حضور منكر ونكير الا بعد الدفن والله تعالى يعلم
قوله بصوت عال الظاهر ان مستنده الرواية الثانية فينبغي تبديله ما على صوته موافقا لها نعم ما ذكره
موافق لرواية العلل وقال في شرح الارشاد ويكون ذلك باعلى صوته قاله الاصحاب وهو مشعر بعدم النص
عليه ففيه غفلة فلا تغفل قوله الا مع التقية لانكار الجمهور هذا التلقين مع وروده في رواياتهم الا
جماعة من الشافعية فانهم استحبوه ويمكن ايضا ان يكون التقية باعتبار ذكر الائمة عليهم السلام لكن
ينبغي ح تخصيص السر بذلك ان امكن قوله ويتخير الملقن في الاستقبال والاستدبار بل في كل الجهات
لعدم التعيين في النص لكن لما اعتبر جماعة كابن ادريس والعلامة استقبال القبلة والقبر وجماعة
كابن البراج وابي الصلاح واستدبار القبلة خص التخيير بهما ردا على القولين ويمكن ان يكون
التخصيص للاشارة الى اولوية اختيار احد الجهتين لبطلان احد القولين والتخيير بينهما لعدم
ترجيح لشيء منهما فافهم قوله باسناد الامر الى حكمه الله تعالى الغرض منه بيان طريق حسن للتسلية
لا التخصيص بها بل يكفي في التعزية كل ما يوجب فرح المصاب وسلوه في الجملة ولو بدعاء نعم الصادق ع
انه قال في تعزية قوم جبر الله وهنكم واحسن عزاكم ورحم متوفاكم وعنه ع كفاك من التعزية ان يراك صاحب

المصيبة قوله وبعده عندنا يعني ان شرعية التعزية قبل الدفن مما اجمع عليه الكل واما بعده فقد
انعقد عليه اجماعنا لا اجماع الكل فان العامة وان قال اكثرهم بشرعيته بعد الدفن ايض لكن نقل
عن الثوري منهم انكارها ونقل ايض الرافعي عن ابي حنيفة منع الشرعية بعد الدفن هذا وفي حسنة
ابن ابي عمير بابراهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي
صحيحة محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع التعزية الواجبة بعد الدفن وينبغي
حملهما على افضلية التعزية بعد الدفن وتاكدها كما يشعر به الرواية الثانية وفي حسنة هشام
بن الحكم بابراهيم مع ضميمة محمد بن اسمعيل عن الفضل ايض فلا يقصر عن الصحيحة قال رايت موسى ع
يعزي قبل الدفن وبعده اي مرتين او بعض المصابين قبل الدفن وفي بعضها بعده قوله فمن عزى
مصابا رواه وهب عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من عزى مصابا كان له مثل اجره
من غير ان ينتقص من اجر المصاب شيئا قوله ومن عزى ثكلى لم اتذكر الآن رواية ذلك نعم
روي في الكافي عن امير المؤمنين ع من عزى الثكلى اظله في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله وقريب منه
رواية ابي الجارود ايض عن ابي جعفر ع وفي رواية السكوني من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبى بها
قوله وندبها ان كانت مندوبة هذا في اكثرها كالكفن المستحب ورفع القبر وصب الماء عليه ونحوها
والا فبعضها ليس بكفائي كتشييع الجنازة ووضع اليد على القبر والدعاء للميت ونحوها وهو ظ قوله
ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء الخ اي بعنوان الوجوب وانما تركه اعتمادا على الظهور
بقرينة العرف وما يذكره من التفريع هذا وبتعريف الكفائي بالمعنى المصدري بما ذكره يظهر تعريف الفرض
الكفائي بالمعنى الصفتي والندب الكفائي على الوجهين فلا حاجة الى التعرض لهما فافهم قوله وشرطه
عدم الماء هذا في التيمم الذي هو بدل من الوضوء او الغسل كما هو الغالب فلا يشترط ذلك في التيمم للنوم
على طهارة وكذا الصلوة الجنازة على المشهور كما سبق ولا الخروج الجنب من احد المسجدين او الحائض
على القول بعدم جواز الغسل وان امكن وساوى زمانه زمان التيمم ولم يستلزم تنجيس المسجد
او القول بالتخيير بينهما مع وجود الشرطين اما لو قيل بتقديم الغسل مع وجود الشرطين فلا حاجة الى الاخراج
عنه اذ يشترط فيه ايضا عدم الماء او عدم التمكن من استعماله لان عدم التمكن في كلامهم اعم من ان يكون لمانع
عقلي او شرعي هذا ومنه يظهر ان ما سيجيء من المص من وجوب قصد البدلية ينبغي تخصيصه ايض بالتيمم
الذي كان كلامه فيه لا حمله على العموم كما احتمله الش هناك فافهم قوله بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر
فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده او في حواليه عرفا ولا يشترط عدم وجوده فيما زاد على ذلك وفيه اشارة اي يامر بالطلب منه ره

ايض الى انه لا يشترط عدم الماء في نفس الامر كما يوهمه العبارة بل عدم وجدانه بعد الطلب على الوجه المعتبر
فلو ظهر بعد ذلك وجوده لا يحكم ببطلان تيممه وما فعله به من صلوة او طواف والتقييد بالطلب على الوجه المعتبر
انما هو مع وجوبه فلو ضاق الوقت وسقط الطلب كما سيشير اليه يكفي عدم وجدانه عنده والحاصل ان المعتبر عدم
وجدانه بعد ما يجب عليه شرعا من الطلب والتفحص فافهم قوله بحيث لا يدرك منه معه اي من الوقت مع الماء
او مع تحصيله مقدار ركعة والاكتفاء بادراك الركعة بناء على ما ذهبوا اليه من ان بادراك الركعة يدرك
الصلوة ويدل عليه الاخبار ايض وفيه تامل فان ذلك لا يدل الا على ادراك الصلوة بادراك الركعة لو اتفق
منه ذلك واما على جواز تاخيرها الى هذا الوقت لتحصيل الماء او نحوه فلا وعلى هذا فالظ اعتبار ادراك
كل الصلوة في الوقت فمتى لم يكن فيه ذلك سقط الطلب لو طلا المنع عن تاخير الصلوة عن وقتها وعدم دليل صالح
على جواز التاخير في هذه الصورة مع اطلاق ما يدل على بدلية التيمم مع فقد الماء وظاهر العلامة ره في التهذيب
اختيار ما ذكرنا فانه حكم بوجوب الطلب الى ان يتضيق الوقت فلا يبقى الا ما يسع لتلك الصلوة ثم قال ويحتمل
الى ان يبقى ما يسع الركعة فتامل ثم اعلم انه اذا ضاق الوقت وكان الماء بعيدا فلا خلاف عندهم في سقوط الطلب
بخوف فوت الوقت على احد الوجهين بطلبه واما اذا كان قريبا منه وخاف مع ذلك فوت الوقت بتحصيله
او كان حاضرا ولا يتوقف على تحصيل اصلا ومع ذلك خاف فوت الوقت باستعماله ولم يخف من التيمم
باعتبار زيادة زمان الطهارة المائية على التيمم فهل يجب عليه في الفرضين الطهارة المائية وان
فات الوقت او يجب الانتقال الى التيمم ظ اطلاق كلام الش هيهنا هو الثاني في الفرض الاول بل في الثاني
ايضا ان جعل قوله او لضيق الوقت الوقت عطفا على العجز عن الحركة كما في المعطوفات بعده وان
جعل ذلك عطفا على الكبر او مرض فلا يستفاد منه حكم الفرض الثاني وقد اختلفوا في الفرضين
فقال المحقق في المعتبر من كان الماء قريبا منه وتحصيله ممكن لكن مع فوات الوقت او كان عنده وباستعماله
يفوت لم يجز له التيمم وسعى اليه لانه واجد وقال العلامة ره في النهاية العجز بسبب ضيق الوقت مبيح للتيمم
كما لو خاف فوات الوقت لو اشتغل بتحصيله لتعذر الماء فيوجب البدل انتهى والاقرب ما ذكره المحقق
لعمومات الطهارة المائية وعدم دليل صالح على بدلية التيمم في هذا الحال لوجود الماء والتمكن منه وسيجيء
في بحث وجدان الماء بعد التيمم ما يؤيد هذا فانتظر وما ذكره العلامة من تعذر الماء فيه انه لا وجه لتعذره
سوى ان الاشتغال به يوجب فوات الصلوة والكلام في ان بمجرد ذلك هل يسقط التكليف به وينتقل الى
التيمم ام لا فالتمسك بالتعذر مصادرة على المط والتحقيق ان الوجدان في الاية الكريمة ان حمل على
مقابل الفقدان فلا دلالة لها على جواز التيمم لوجود الماء وان حمل على التمكن فان اريد به التمكن عرفا

الذى يحصل بوجوده والقدرة على استعماله بلا مشقة عرفا فكك لتحقق الامرين ههنا وان حمل
على التمكن مع ادراك تمام ما قام اليه من الصلوة فلا تمكن ح لا بالاشتغال به خوف فوات الصلوة فيجوز
التيمم ولا يخفى ان الحمل على المعنى الاخير وان كان ليس ببعيد لكن الحكم به لا يخ عن اشكال خصوصا فى الفرض
الاخير الذى فى المعتبر وهو ان يكون الماء حاضرا عنده وباستعماله يفوت الوقت بسبب زيادة زمان
الغسل او الوضوء عن زمان التيمم اذ الظ المتبادر من عدم التمكن منه لما قام اليه على تقدير الحمل عليه
هو عدم التمكن منه فى وقته باعتبار فقده فيه او عدم التمكن من الوصول اليه او من استعماله لمرض
ونحوه وحمله على ما يشمل عدم التمكن باعتبار فوت الوقت بالاشتغال به لا يخ عن بعد وفى المنتهى
فرض المسئلة فى الفرض الاول وهو ان يكون الماء موجودا الا انه ان اشتغل بتحصيله فاته الوقت وحكم
بالتيمم واستدل عليه بان الصلوة قد تعين عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فجاز التيمم
القائم مقامها وهو ما اشار اليه فى النهاية وتبين حاله واستدل له ايض بالاخبار كصحيحة حماد بن
عثمان عن ابى عبد الله ع قال سالته عن الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة
وانما يكون بمنزلته لو ساواه فى الاحكام ولا ريب انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه
فكذا اذا وجد ما ساواه وبصحيحة محمد بن حمران وجميل عن ابى عبد الله ع ان الله جعل التراب طهورا
كما جعل الماء طهورا والتشبيه تقتضى المساواة فى الاحكام الا ما اخرجه الدليل ولا يخفى انه يمكن التمسك
بمثل هذه الاخبار فى الفرض الاخير ايض لكن عموم المنزلة والتشبيه غير ظ مع انه لا ريب ان التيمم بدل
عن الطهارة المائية ومشروط بتعذر مبدله فالتشبيه والمنزلة فيه انما يعتبر بعد صحته وتحقق
شرطه وهو فيما نحن فيه غير ظ الا ان يق ان تلك الاخبار يفيد عموم شرعية التيمم الا فيما يثبت خلافها
وعلى هذا فالاصل شرعيته الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه وعدم تحقق شرطه فيما نحن فيه غير ظ لاحتمال
ان يكون شرطه عدم التمكن من الماء لادراك ما قام اليه من الصلوة باى وجه كان ولو بسبب فواتها بالاشتغال
بتحصيله وان كان قريبا كما فى الفرض الاول او بسبب زيادة زمان الطهارة المائية على الترابية كما فى الفرض الاخير
فتدبر والمحقق الاردبيلى ره فى شرح الارشاد رجح ما اختاره العلامة فقال والظ ان خروج الوقت
مرجح باستعمال الماء موجب للتيمم لانه احد الطهورين والصلوة فى الوقت مطلوب شرعا ولولا ذلك للزم
وجوب السعى بالوصول الى الماء وان علم خروج الوقت به فتامل انتهى وفيه تامل لان التيمم احد الطهورين
لكنه انما سوغ عند عدم التمكن عن الآخر وههنا متمكن منه والصلوة فى الوقت كما انها مطلوبة شرعا
كذلك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم ببراءة الذمة باداءها فى الوقت بدونها الا بنص من الشارع وليس

وفى التحرير ايضا حكم بذلك فانه قال لو خاف فوت الوقت مع الاشتغال بتحصيل الماء والتمكن موجود انه يتيمم
ولا يخفى ان عبارة النهاية ايضا يمكن حملها على الفرض الاول ولكن لا يجرى فيه ان يحمل على ما يدل عليه ظاهرها بان يحمل قوله بسبب ضيق الوقت
بيان للصورة لكون العجز بسبب ضيق الوقت عن حصول الماء
للتيمم الا ان يكون له تتبعا لها وصفا للتيمم ضيق الوقت بسبق
والخوف من استعماله بسبب ضيق الوقت فيها لكن الاظهر
ما لو احتاج الى تحصيله وفيه تخصيص لكلام النهاية
بالفرض الاول لكنه قال فى موضع آخر من النهاية لو كان
ولو اصيب اللبناء ففى خاف فوت الوقت لو توضأ او
فى سطح وتضيق الوقت عن النزول والوضوء
فالاقرب وجوب التيمم والصلوة قضاء لحرمة الوقت
ثم بعيد ان وطء بتاخيره والا فلا ومن رجح
فى الفرض فتامل منه ره

الان يتمسك بما ذكرنا انفا فى ذيل الا ان يق وقوله ولو لا ذلك للزم آه فيه ان وجوب الطهارة المائية مع التمكن
منها بالفعل بحضور الماء او قربه وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعى الى الماء مع بعده ايض وان ظن
خروج الوقت لما فى البين من البين بل نقول ان اصل وجوب السعى الى البعيد لا بد له من دليل فان
الاية الشريفة الامر بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظ صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده
وفى حواليه فالسعى ازيد من ذلك لا بد له من دليل فاذا كان لهم دليل على وجوب السعى عند العلم بوجوده
مع التمكن الى ان يخاف فوت الوقت كما سيجئ فليحكم به واما السعى زايدا عليه فلا يحكم به لعدم دليل عليه
بل الاجماع وظ الاية دليل على خلافه لا الدلالة فوت الوقت على عدمه واما عند حضور الماء او كونه
فى حكم الحضور عرفا فلا دليل على سقوط وجوب استعماله وفوات الوقت لا يصلح دليلا له بدون نص
من الشارع فتامل ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الصلوة بالتيمم فى الفرضين وان كان لا يخ عن اشكال كما ظهر مما فصلنا
لكن الاحتياط مع العلم بخروج كل الوقت بالاشتغال بالطهارة المائية التيمم والصلوة ثم القضاء بالطهارة
المائية خصوصا اذا كان تأخيره الى ذلك الوقت وقع لا عن عذر فان الشيخ حكم بانه لو اخل بالطلب مع
احتمال وجوده حتى ضاق الوقت لم يصح تيممه وتبعه المص ايض فى الدروس والبيان وصرح بوجوب اعادة
الصلوة لو صلى بتيمم كك فعدم الصحة ووجوب الاعادة على هذا القول مع وجود الماء عنده او فى حواليه
بطريق اولى واما اذا فرض ان الاشتغال بالطهارة المائية يوجب خروج بعض الوقت لا كله وعدم خروجه
بالتيمم اصلا فامر الاحتياط مشكل والله تعالى يعلم ثم على تقدير القول بوجوب التيمم فى الفرضين لا نقض على المص
به لدخوله فى عدم الوصلة كما اشار اليه الش لانه اعم من ان يكون باعتبار المانع العقلى او الشرعى ويمكن ادخاله
فى الخوف من استعماله ايض بان يجعل ايضا اعم من ان يكون لمانع عقلى او شرعى ويمكن ادخال الفرض
الاول فى الاول والثانى فى الثانى فتفطن قوله ولو بعوض وان كان زايدا لكن ينبغى تقييده بعدم الحاجة
اليه ولو فى وقت مترقب كما ذكره فى عوض الماء وكذا ما ذكره من شق الثوب ينبغى تقييده بما اذا لم يتضرر
به كما قيده فى شرح الارشاد وبعد ذلك فللتامل فيه ايض مجال لما فيه من الاسراف واضاعة المال من غير صريح
رخصة ووجوب شراء المال بالمال الكثير لا يدل على وجوب ذلك ولا على تجويزه وان فرض ان ما يبذل
فيه زايدا عن ثمن المثل زايد عن ضرر الشق بكثير اذ ليس هناك اضاعة المال بخلافه ههنا مع انهم حكموا بعدم
وجوب السعى مع الخوف على متاعه من الضياع بسبب بطء ونحوه وان كان ضررا قليلا كما ستنقله ولا فرق
ظاهرا بين ذلك وضرر الشق والفرق بينهما مع عدم النص مشكل جدا فتامل واما الاعارة فحكم جماعة من
الاصحاب بوجوب قبولها فى الارشاد قبول هبتها او هبة ثمنها وحكموا فى الماء بوجوب قبوله من باذله دون

وفى البلد ان كرر هذا الفرع وخصه بما لو انتقل الى المكان
الماء موجودا لا غلبة وان اخل باستعماله حتى ضاق الوقت عن الطهارة
المائية والاداء فهل يتطهر ويقضى او يتيمم ويؤدى فيه
فيه ان اظهرهما الاول ووجه خبره المص فى المعتبر انتهى
ولا وجه للتخصيص فلا ينبغى تعميمه على ما نقلنا
من المعتبر وغيره فتدبر منه ره

قبول ثمنه وتمسكوا في ذلك بعدم المنة في اعارة الاله وبذل الماء عادة فيجب قبولهما لصدق الوجدان معها عرفاً
بخلاف اتهابهما واتهاب ثمنهما او ثمن الماء لانه مما يمتن به عادة فربما كان فيه غضاضة وامتهان عليه فلا
يجب عليه ولا يخفى ان الحكم بكل منهما لا يخ عن اشكال اذ ربما امتنوا في اعارة الاله او بذل الماء وربما لم يمتن
منه بوجه في هبة الاله او الماء او ثمنها فلو اعتبر المنة وعدمها فالظ القول بوجوب القبول مطلقا
فيما لم يكن فيه غضاضة وامتهان عليه وعدم وجوبه كك فيما اذا كان بخلافه واحتمل في موضع من النهاية
عدم وجوب قبول هبة الماء لانه نوع تكسب للطهارة فلا يلزم كما لا يلزم اكتساب ثمن الماء وعلى تقدير وجوب
القبول فهل يجب الاستيهاب ابتداء قال في المنتهى لو علم مع قوم ماء فعليه ان يطلبه منهم لانهم اذا بذلوه
لزمه قبوله منهم وقد يبذلوه عند طلبه فلزمه ذلك ويحتمل عدم الوجوب وكذا لا يجب ان يستوهب الماء
نعم لو وهب وجب القبول ويحتمل وجوب الاستيهاب لانه شروع في التحصيل فوجب كالطلب انتهى
والظاهر ان الطلب الذي ذكره اولا غير ما ذكره من الاستيهاب بل هو اظهار الحاجة الى الماء وطلبه
على وجه مطلق وان وجوب الطلب بهذا المعنى راجح عنده بخلاف الاستيهاب فان الراجح فيه عدم وجوبه
وقال في المبسوط فان غلب على ظنه انه متى طلب من غيره بذله له من غير ان يدخل عليه في ذلك ضرر وجب
عليه الطلب ويمكن حمل الطلب في كلامه ايض على ما ذكره العلامة او على الاستيهاب ثم على تقدير وجوب الطلب
او الاستيهاب في الماء فالظ مثله في الاله ايض ويحتمل وجوب طلبها مطلقا من غير تصريح بالاستعارة
او مع التصريح بها بل هي اولى بالوجوب لشيوعها وخفة المنة فيها بالنسبة الى بذل الماء ولذا احتمل في النهاية
عدم وجوب الاتهاب في الماء كما نقلنا عنه وحكم بوجوب اعارة الاله ولم يذكر احتمال عدمه هنا والشيخ
في المبسوط حكم بوجوب قبول ثمن الماء ايض لو وهب له لصدق التمكن من الماء معه وتبعه في المنتهى ولا
يخ عن وجه واذ قد عرفت هذه الفروع فقس عليها القول فيما اذا احتاج الى معاون لتحصيل الماء
ولم يجد الا متبرعاً بالاعانة فتامل والله تع يعلم قوله يخاف من السعي اليه على نفس اي من تلفها او من
ضرر عليها كمرض او برد شديد لا يتحمله كما فصله في الخوف عن استعماله والمراد بالطرف هنا مطلق العضو
والمال اعم من ان يكون ماله او مال غيره كما صرح به في شرح الارشاد والمحترم صفة للثلثة ولذا احترز
بها عما يجوز اتلافه كنفس الكافر الحربي او طرفه او ماله والظ ان المراد بالنفس هنا الانسانية وما يجب ادخاله
من الحيوان داخل في المال لعدم صحة الحكم بالسقوط بالخوف على الحيوان المحترم على اطلاقه بل لا بد
من تقييده بالمملوك الا ان يدخل الحيوان غير المملوك مطلقا في غير المحترم لكنه خلاف ظ كلامهم كما سنذكره
غنم هب اي بقي انه لا خوف في غير المملوك من قتله ونحوه لجوازه شرعاً بل انما يتحقق الخوف فيه بخوف

وجب حفظه

وجب حفظه عنه شرعاً لموته جوعا او حرا او بردا او نح فيسقط السعي به فيمكن ادخال الحيوان مطلقا في النفس وح
بقيد المحترم يخرج منه ايض ما لا احترام له كالكلب العقور والخنزير والفارة والحية واشباهها
فتامل قوله او ذهاب عقل كانه لابد من التقييد فيه ايضا بالمحترم وقوله ولو لمجرد الجبن الظ انه
متعلق بقوله يخاف من السعي اي ولو كان الخوف لمجرد الجبن كما قال العلامة في النهاية ولو كان جبانا لا عن سبب
موجب للخوف فالاقرب انه كالخائف لسبب ووجهه ما اشار اليه في شرح الارشاد من اشتراكهما في الضرر
بل ربما ادى الجبن الى ذهاب العقل الذي هو اقوى من كثير مما يسوغ التيمم لاجله ومنه يظهر احتمال
تعلقه بما هو اقرب اليه وهو قوله او لذهاب عقل فافهم قوله لعدم او حاجة ولو في وقت مترقب
اي يكون عجزه لعدم وجدانه العوض او لاحتياجه اليه اما في الحال او في وقت ثان مترقب لا يتجدد
له اليه ما يدفع احتياجه عادة وفيه رد على ظ كلام الشيخ في النهاية حيث خص الحكم بعدم وجوب الشراء
اذا كان مضرا في الحال ولعل نظره الى تحقق القدرة ح وعدم العبرة بالمال اذ ربما يتجدد له بعد
ذلك ما يدفع الحاجة ومن عمم الحكم نظر الى تحقق الضرر عرفا في بذله مع علمه بالحاجة اليه في الوقت
المترقب ويمكن ان يحمل كلام الشيخ ايض على هذا المعنى اي كان مضرا بحسب حاله واستطاعته لا الحال
بمعنى الزمان الحاضر او يحمل الحال بهذا المعنى على ما يشمل الزمان القريب المترقب ايض واعلم ان ما نقلناه
من النهاية في المعتبر نسبه الى الشيخ في كتبه كلها وقال انه فتوى فضلائنا وفتوى فقهاء الجمهور
وكلامه في المبسوط والخلاف ليس على ما نقله بل ذكر فيهما انه متى وجد الماء بالثمن وجب عليه شراؤه
اذا كان لا يضر به كائنا ما كان الثمن من غير تقييد بقوله في الحال نعم كلامه في النهاية مقيد به
كما ذكرنا هذا ولو امكن الاقتراض لثمن الماء او الشراء نسيئة فالظ كما صرح به جماعة من الاصحاب انه
مع يساره وقدرته على الاداء في وقته يجب عليه ذلك والا فلا وربما احتمل عدم وجوبه مطلقا
كما ذهب اليه بعض الجمهور بناء على ان بقاء الدين في ذمته ضرر لجواز تلف ماله قبل ادائه وهو
ضعيف وربما احتمل وجوبه مطلقا لصدق الوجدان معه وهو ايض ضعيف فتامل
ولا فرق في المال المخوف ذهابه اه اعلم انه لا خلاف في جواز التيمم وسقوط وجوب طلب الماء عند الخوف
على المال من اللص في الجملة لكن هل يكفي فيه الخوف على المال في الجملة قليلا كان ام كثيرا ام يعتبر فيه كونه
بقدر يضر بحاله صرح العلامة في النهاية بالاول وتبعه الش هنا وفي شرح الارشاد باطلاق الامر
باصلاح الحال وفيه ضعف ايض واما ما اشار اليه هنا من النص فكانه كما ذكره في المدارك رواية
يعقوب بن سالم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره

كانه اشارة الى رواية [illegible] عن ابي الحسن ع قال
سمعته يقول ان الله عز وجل يبغض القيل والقال واضاعة
المال وكثرة السؤال ورواية [illegible] عن ابي جعفر ع
ان الله نهى عن القيل والقال وفساد المال وكثرة السؤال
منه ره

علوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع وفي رواية داود الرقي قال قلت
لابي عبد الله ع اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء
وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك
فتضل ويأكلك السبع ولا يخفى ان الروايتين مع ضعف سندهما جدا ليس في الثانية
حديث اللص وضياع المال اصلا واما الاولى فالظاهر منها الخوف من اللص على نفسه
بقرينة سابقه ولاحقه فالتمسك باطلاقها على سقوط الطلب بالخوف على المال وان
كان قليلا مشكل جدا والاجماع عليه كما قيل انه يشعر به عبارة المنتهى ممنوع ايضا فانه
قال في المنتهى السبب الثاني ان يخاف على نفسه او ماله لصا او سبعا او عدوا او حريقا
او التخلف عن الرفقة وما اشبهه فهو كالعادم لا نعرف فيه خلافا لان شرعيته واجزائه
المراد بالوجدان تمكن الاستعمال لاستحالة الامر بما لا يطاق ثم احتج بما نقلنا من
الروايتين ولا يخفى ان كلامه اولا وان كان فيه اطلاق لكن دليله قاصر عن افادة الاطلاق
كما لا يخفى فالظاهر بقرينة دليله تخصيص ما اطلقه بما فيه ضرر به بل لا اقل وكلام المصنف ره
في الذكرى يشعر بتخصيصه بما اذا كان الخوف من لص يجحف بماله كما سننقله وبا
وبالجملة فسقوط السعي وجواز التيمم مع الخوف على المال المتضرر بفواته كانه
ظاهر ولا خلاف فيه واما في غيره فالحكم به لا يخلو عن اشكال لعمومات الوضوء
والغسل وصدق الوجدان وعدم دليل صالح على السقوط هذا في ماله واما ماله
غيره فان كان معه ووجب عليه حفظه فالظاهر سقوط السعي بالخوف عليه واما اذا
لم يكن كذلك فالحكم بسقوط السعي بالخوف عليه لم اقف على دليله وكلام اكثر
الاصحاب ايضا خال عما نقلها من شرح الارشاد من التعميم بل في كلام بعضهم
التقييد بماله كما في المنتهى والذكرى والدروس وفي كلام جماعة وقع المال
معرفا او منكرا ولا يبعد ايضا حمله على ماله وعلى تقدير القول بالتعميم فالظاهر
ان حكمه حكم مال نفسه فاذا قلنا فيه باعتبار كون فواته مضرا بحاله فينبغي اعتبار
ذلك في مال الغير ايضا هذا واما اذا لم يجد الماء الا بالشراء فان كان بثمن المثل او
بزيادة يسيرة فلا خلاف عندنا في وجوب شرائه على ما نقله العلامة في المنتهى
وان كان بزيادة كثيرة فقال الشيخ يجب عليه شراؤه مع المكنة وعدم الضرر وهو مذهب

والاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال بعدم وجوبه والاول اظهر اما الوجوب مع عدم التضرر فلصدق الوجدان
معه ولصحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن ع عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد
قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري
وقد اصابني مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشتري بذلك مال كثير كذا في التهذيب وفي الكافي
وما يسرني اي بحفظه وترك الوضوء وفي بعض نسخه وما يسوؤني اي يبذله في الوضوء وما في التهذيب اظهر
اي ما يشتري بهذا المال ثواب عظيم يصلح لبذله له واما عدم وجوبه مع التضرر فلنفي الضرر
والحرج واحتج لابن الجنيد بنفي الضرر وبان زيادة الثمن ضرر وبانه لو خاف لصا على ماله لو فارقه
الى الوضوء لساغ له التيمم فلا يجب صرفه ثمنا والجواب عن الاول ان بذل المال في مقابلة عوض ينال
به الثواب العظيم ليس بضرر ما لم يتضرر بحاله ومعه لا اضرار في عدم الوجوب والا فالثمن المساوي ايضا
نوع ضرر مع الاتفاق على عدم الالتفات اليه وعن الثاني بالنقض بصدقه للمساوي للاتفاق على وجوب
بذل الثمن مع انهم لا يوجبون مفارقة متاعه لتحصيل الماء اذا خاف عليه الضرر من اللص ولو
بقدر قيمة الماء او اقل منها او امكنه بالمفارقة تحصيل الماء المباح بلا قيمة او بقيمة اقل لا يرتضي
مع ما يتضرر به من اللص على الثمن المساوي للماء وثانيا بالفرق بوجود النص هناك وعدمه ههنا
بل ورود على خلافه كما نقلنا ولو نوقش في دلالة النص هناك على ما اشرنا اليه فيكفي وجود النص
ههنا وعدمه هناك مع اطلاق الامر باصلاح المال والنهي عن اضاعته ويمكن الفرق ايضا
بان في تلف المال باخذ اللص ونحوه غضاضة ومهانة على النفس ليس ذلك في بذله اختيارا فعدم
وجوب تحمل ذلك لا يوجب عدم وجوب البذل الذي لا غضاضة فيه هذا مع ما في الاول من تسليط الغير
على المعصية وتمكينه منها بخلاف ذلك في الثاني فلا يمكن القياس هذا كله بعد تسليم الحكم في الاصل على ما نقلنا
من العلامة والشهيد واما لو قيل بعدم سقوط الوجوب مع الخوف من اللص ايضا مع عدم الضرر بحاله كما احتملنا
فيسقط كلامه رأسا واجاب العلامة في المنتهى بالفرق بان في صورة الخوف يسوغ له التيمم لا عوض لما يأخذه اللص
فلا يزيد عليه وفي صورة الشراء العوض فيه على الله تعالى فيحصل الثواب وهو زائد على المال فافترقا وهذا ما ذكره
الشارح من الفرق بين الصورتين مع قطع النظر عن النص وظيفة وهو كما قال هذا وقال في الذكرى لو وجد بثمن
وجب الشراء وان زاد عن ثمن المثل في الاشبه لانتفاء الضرر ونقل رواية صفوان ثم قال هذا مع عدم الضرر
الحاضر والمتوقع في زمان لا يتجدد فيه مال عادة اما معه فلا وكذا لو اجحف بماله للحرج ويسوغ التيمم عند
خوف لص يجحف بماله كما يأتي انتهى وهذا يدل على عدم وجوب الشراء في صورة الاجحاف وان لم يكن مضرا بحاله

وكانه اراد به بذل مال كثير جدًا وتحديده لا يخ عن اشكال والتمسك بالحرج فيه ما فيه لعدم الحرج
مع عدم الضرر فكانه دليل الاول فقط ودليل الثاني هو الثاني وهذا كلامه الذى قلنا ان فيه
اشعارًا بان الخوف من اللص المسوغ للتيمم هو الخوف من لص يجحفه بماله لكن مستنده في التقييد غير ظاهر
وفي حكاية الخوف من اللص الذى احال عليه لم يزد على نقل رواية يعقوب بن سالم فتامل واعلم
ان الخوف على المال وضياعه بالاشتغال بالسعى باى وجه كان حكمه حكم الخوف عليه من اللص فيجوز التيمم
عنده كما صرح به في شرح الارشاد فعلى ما اختاره لا فرق فيه بين القليل والكثير مطلقا كما صرح به في شرح
الارشاد معللا باطلاق الامر باصلاح المال وعلى ما احتملناه ينبغى التقييد بالمضر في الجميع وعلى ما ذكره
يشكل الفرق بين الضرر اللازم بشق الثوب النفيس حيث حكموا بوجوب تحمله قليلا كان ام كثيرا وبين الضرر اللازم
بضياع متاعه عند مفارقته لتحصيل الماء بسبب من الاسباب غير اللص كتطرق ونحوه حيث لم يحكموا بوجوب تحمله
قليلا كان ام كثيرًا لعدم النص فيهما ولا يجرى ايضا فيه ما ذكرنا من وجهى الفرق فالظ الحكم بوجوب التحمل فيهما مع
عدم التضرر وعدمه معه لصدق الوجدان مع عدم التضرر او عدم الوجوب فيهما مطلقا لاطلاق النهى عن
اضاعة المال والله تعالى يعلم قوله والفارق اى بين الصورتين حيث يجب حفظ الاول مطلقا وبذل الثانى الا مع الحاجة
اليه في الحال او في وقت مترقب كما اشار اليه سابقا وغرضه من تحقيق هذا الفرق مع كونه مطلبا في نفسه الاشارة
ايضا الى رد ما نقلنا من حجة ابن الجنيد وان الحق فيه التمسك بالنص لا بما ذكره العلامة من الفرق قوله
بل قد يجتمع في الاول وهذا اذا اخذ العوض من الغاصب على هذا فالخوف اولى بالبذل من الشراء لولا النص
فافهم قوله لمرض حاصل يخاف زيادته آه اذا كان المرض حاصلا وخاف المريض من استعمال الماء التلف او زيادة
المرض او بطوءه او عسر علاجه فلا خلاف بين الاصحاب في سقوط الطهارة المائية وجواز التيمم في الاول وكذا فيما بعده اذا
خاف تاثيره في الزيادة او البطوء والعسر تاثيرا معتدا به واما اذا خاف تاثيره فيهما تاثيرا لا يتسمى الا الى الضرر
القليل فظ اطلاق كلام جماعة ذلك ايضا وربما احتمل بعض عباراتهم عدم جواز التيمم ح واشتراطه بخوف الضرر المعتد
به ويمكن ان يستدل على الاول باطلاق الاية الكريمة فانها مطلقة في التيمم مع المرض غاية الامر وجوب تقييدها
بمرض يخاف معه من استعمال الماء في الجملة للاجماع ظاهرا على عدم جواز التيمم فيما لا خوف معه اصلا كما في الصداع
والحار وبعض اوجاع الاسنان واما مع الخوف في الجملة فلا اجماع فليتمسك باطلاق الاية الى ان يثبت وجوب التقييد
بما زاد على ما ذكر وعلى الثانى بعموم الطهارة المائية يخرج عنها ما ثبت فيه جواز التيمم وفيما نحن فيه لم يثبت ذلك
لعدم دليل على جواز التيمم مع مطلق المرض لاختصاص الاخبار الواردة بذلك بمثل القروح والجروح التى الظن فيها
انه يتجافى من استعمال الماء الضرر البين واما الاية الكريمة فكما يحتمل الاطلاق على ما ذكر يحتمل التقييد ايضا بان يكون

وذكر الشيخ في المبسوط ان كل مرض يخاف التلف معه من استعمال الماء يسوغ معه التيمم وكذا ان خاف الزيادة او البطوء او ان يشين ... ويشق به وان لم يخف شيئا من ذلك ... فيه اثرا قليلا لم يجز له التيمم بلا خلاف ... مع ... للشائبة القليل ... زيادة المرض وانما منع منه ... في غيرها فلا تغفل منه ره

قوله تعالى ولم تجدوا قيدًا للجميع بان يحمل عدم الوجدان على ما يعم عدم التمكن من استعماله مع وجوده ولا ريب انه
لا بد في عدم التمكن عرفا من خوف ضرر معتد به لا اقل ولا يكفى فيه الضرر القليل وحمل عدم الوجدان
على هذا المعنى لو سلم ان فيه تكلفا فيعارض بان تخصيص خطاب فلم تجدوا بما سوى المرضى مع ذكر الاربعة
على نسق واحد ايضا لا يخ عن تكلف وعلى تقدير حمل الاية الشريفة على الاطلاق في المرض يلزم ذلك بخلاف ما لو حمل على التقييد
في الجميع هذا مع ما في الحمل عليه من عموم الفايدة حيث يستفاد من الاية ح حكم جواز التيمم مع عدم التمكن ايضا بخلاف
ذلك على التفسير الاول هذا وفي الكشاف جعل فلم تجدوا متعلقا بالجميع كما ذكرنا لكن حمل عدم الوجدان على
ظاهره ووجهه في المرضى بانهم اذا عدموا الماء لضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول اليه فلهم ان يتيمموا وعلى
هذا ايضا يسقط التمسك باطلاق الاية الكريمة بل لا دلالة لها على جواز التيمم مع الضرر اصلا لكن حمل
عدم الوجدان على ما ذكرنا من عدم التمكن مطلقا كما اختاره شيخنا الطبرسى في مجمع البيان كانه اولى ثم
ان معنى الاية على ما ذكرنا والله تعالى يعلم انه ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط والمراد
به العذرة او ما يشمل البول ايضا اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض وكانوا يقصدون للبول والعذرة مكانا
منخفضا للستر عن الناظرين فكنى عنهما به كما سمى العذرة به لذلك وحمله على مطلق الحدث الاصغر لا يخلو
عن بعد وان كان الحكم عاما في الجميع والتعرض لبعض الافراد مع عموم الحكم في الكتاب العزيز غير عزيز
او جامعتم النساء والترديد الاخير على كل من شقى الترديد الاول وقوله تعالى فلم تجدوا اى لم تمكنوا
منه متعلق بالجميع هذا على تقدير حمل او في او جاء على معنى الواو كما هو الظ هنا واختاره في مجمع البيان
ولو حمل على ظاهره فالظ ايضا ان يكون فلم تجدوا بمعنى فلم تتمكنوا متعلقا بالجميع لكن ذكر اولى المرض الذى
هو مظنة عدم التمكن ثم السفر الذى قد يتفق فيه ذلك ثم عم الحكم في المجئ من الغائط مطلقا في المرض والسفر
وغيرهما وكذا بعد الجماع كذلك ثم حكم في الجميع بانه اذا لم يتمكنوا من الماء فتيمموا وربما يرجح هذا بكونه اعم فايدة
فافهم والله تعالى يعلم واما المرض المتوقع باستعمال الماء فان كان مرضا شديدا فكانه لا خلاف ايضا في وجوب التيمم
وان كان شيئا يسيرا لا يعتد به كصداع او وجع ضرس فظ كلام بعضهم كالمحقق في الشرايع والعلامة في النهاية والتحرير
عدم العبرة وعدم تجويز التيمم له حيث قيد المرض الذى يخاف باستعمال الماء بالشديد في الاول والثانى وبالمخوف في الثالث لكن
وقد صرح بذلك المحقق في المعتبر واستشكله المص في الذكرى بالعسر والحرج وبقول النبى صلى الله عليه وآله لا ضرر وبتجويزهم التيمم للشين
وفيه ان دعوى العسر والحرج في مثل ذلك مشكل جدا وكذا في شمول الضرر المنفى لمثله تامل والشين الفاحش الذى
جوزوا التيمم بخوفه على ما قيده به في المنتهى كانه ابلغ في الضرر واستلزامه العسر والحرج خصوصا مع ما يلزمه
غالبا من الشقاق واخراج الدم وتنجيس البدن والثياب فتجويز التيمم له لا يوجب تجويزه هنا وبالجملة فتجويز التيمم

هذا ان حمل او في وجامعتم على ظاهرها وان حمل او جاء على معنى الواو فيتعلق الظ تعلق الترديد الاخير بكل من شقى الترديد الاول ووجوب التيمم في كل منها مشروط بالحدث والجنابة فلا وجه للتخصيص بالاخير فتخصيص ... بكل من شقى الترديد الاخير في صورة التيمم دون المرض منه ره

هنا تمام الاستدلال سوى لزوم الحرج والضرر ودعوى ذلك مع سهولة التضرر بما نحن فيه مشكل جداً فالظ وجوب الطهارة المائية وقال في المدارك بعد ما نقلنا من المحقق والعلامة ره تبعاً للخلاف من تفصيلاً في المغني فانه مع القرح والمشقة الشديدة يجوز التيمم عند الجميع لان المرض والحال هذه لا يكون يسيراً ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع ايضاً انتهى وهو كما ترى واعلم ان عبارات اكثر محققي الاصحاب في هذه المسئلة لا تخلو عن تشويش واضطراب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها وليتأمل فيها واعلم انه لا فرق في المرض الحاصل او المتوقع بين ان يعم تمام البدن او اختص ببعض الاعضاء كما صرح به جماعة من الاصحاب لكن ينبغي ان نعلم ان في كلامهم ههنا اشتباهاً فان كلامهم ههنا يقتضي التيمم بالقرح او الجرح بل الكسر ايضاً في اعضاء الوضوء او الغسل اذا تضرر باستعمال الماء وقد صرح به بعضهم كالشيخ في المبسوط فانه قال ومن كان في بعض جسده او بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحاً او عليلاً واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة وهو لا يقدر على غسلها لالم او قرح او جراح تيمم وصلى ولا اعادة عليه وفي بحث الوضوء ذكروا ان الجبائر ان امكن نزعها او تكرار الماء عليها وجب والا اجزأ المسح عليها سواء كان ما تحتها طاهراً او نجساً ومع نجاسته ظاهرها وضع عليها شيئاً طاهراً ومسح عليه وصرح جماعة منهم بانه لا فرق بين ان يكون الجبيرة مختصة بعضو او شاملة للجميع وحكموا بالحاق القروح والجروح بالجبيرة اذا كانت عليها خرقة مشدودة وحكموا في القروح والجروح المجردة التي يتضرر بايصال الماء اليها بغسل ما حولها واحتملوا وجوب مسحها ايضاً ان لم يتضرر به ومع تضرره احتملوا وجوب وضع شيء عليها والمسح عليه واحتمل المصنف في الذكرى وجوب الوضع والمسح عليه وان امكن المسح على نفس العضو ليحاذي الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء وعلى هذا فيشكل انه لا يبقى صورة للتيمم للقرح والجرح او الكسر الا ان يقال ان التيمم في صورة التضرر بالمسح ايضاً مع وجوبه كما يشعر به عبارة المعتبر في الجبائر ولا يخفى بعده وقد اختلفت الاخبار ايضاً في هذا الباب فمنها الاخبار المتظافرة بتجويز التيمم للجنب لمكان القروح والجروح كما سننقلها في الحاشية الآتية ان شاء الله تعالى ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع عن الكسير يكون عليه الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وعند غسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته وهذه الرواية بسند آخر ايضاً صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج بتغيرات لا تخل بالغرض وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سالت عن الجنب به الجرح فيتخوف الماء ان اصابه قال فلا يغسله ان خشي على نفسه وظاهرها الاكتفاء بغسل الباقي وان احتمل العدول الى التيمم ايضاً وفي حسنة الحلبي

الغسل بالضم الماء الذي يغسل به كالاكل لما يؤكل وهو الاسم ايضاً من غسلته والغسل بالكسر ما يغسل به الراس من خطمي وغيره كذا في النهاية منه

عن ابي عبد

عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسالته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال اغسل ما حوله وصحيحة عبد الله بن سنان لكن كان فيها محمد بن عيسى عن يونس عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وحسنة عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه وحسنة كليب الاسدي قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل اذا كان كسيراً كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وحسنة حسن بن علي الوشاء بل صحيحته قال سالت ابا الحسن ع عن الدواء اذا كان على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه وفيه اجمال اذ لا يظهر منها ان ذلك في الوضوء والغسل او التيمم بل حسنة كليب ايضاً كذلك ويمكن الجمع بين الاخبار وكلمات الاصحاب بان التيمم انما هو مع التضرر باستعمال الماء ولو في غير موضع القرح والجرح والجبيرة او مع تعدد القروح والجروح بحيث يتعذر او يتعسر ايصال الماء الى ما بينهما من المواضع السليمة بدون التعدي الى بعضها واما اذا لم يتضرر باستعمال الماء في الاعضاء الصحيحة وتيسر له ذلك فالحكم ما فصلوه في الجبائر والقروح والجروح على ما نقلنا لكن لا يخفى انه لا يستفاد من الاخبار المسح في القروح والجروح المجردة اصلاً سوى ما في حسنة الحلبي من احتمال ذلك اذ يمكن ان يكون الظ قوله فيها فيعصبها بالخرقة الخ ان تعصبها باعتبار الوضوء ولاجل المسح عليها لا لضرورة اليه في نفسه وح فيبنى جوابه ع ايضاً على ذلك لكن سؤاله بعد ذلك عن الجرح كيف يصنع به وجوابه ع بغسل ما حوله يشعر بان تعصيب الخرقة في السؤال الاول للضرورة اليه مع قطع النظر عن الوضوء ليكون السؤال الثاني سؤالاً عن الجرح المجرد والا فبعد معرفة حكم القرح كالاول يحتمل ثانياً للسؤال عن الجرح لظهور عدم الفرق بينهما الا ان يكون هذا حكاية سؤاله في وقت آخر لا بعد السؤال الاول وح فالظ بقرينة السؤال الثاني وجوابه والاكتفاء فيه بغسل ما حوله حمل التعصيب في الاول والمسح عليها على الاستحباب او على الضرورة اليه في نفسه وعلى هذا فالظ الاكتفاء في القروح والجروح المجردة بغسل ما حولها بل لا يبعد الاكتفاء بذلك في الجبائر وما في حكمها ايضاً لظاهر صحيحة عبد الرحمن فيحمل المسح في الاخبار الاخرى على الاستحباب لكن لما لم يظهر خلاف بين الاصحاب فيها فليتبع ما ذكروه ويمكن الجمع ايضاً بالقول بالتخيير في الجميع بين التيمم وغسل الباقي مع المسح او بدونه على ما فصلوه لكن ينبغي ان يخص ذلك بما اذا لم يكن المانع مانعاً عن مسح نفس العضو في التيمم اذ مع منعه عن ذلك والحاجة الى المسح على الحائل في التيمم ايضاً فيشكل تجويز التيمم مع امكان الوضوء ايضاً بهذا الوجه

والله تعالى يعلم قوله او برد شديد يشق تحمله وان فرض علمه بامن العاقبة ودليله ايضا كنفي الجرح والضرر ولا يخفى ندور الفرض فان البرد الشديد الذي يشق تحمله لا ينفك غالبا عن خوف التلف والضرر الا لمن له علم بعواقب الامور ولا حاجة بنا الى تحقيق المسئلة لهم واعلم ان ظاهر كلامهم هنا جواز التيمم في هذه الصورة من غير فرق بين الجنب عمدا او غيره وهو مذهب اكثر الاصحاب وذهب المفيد في المقنعة الى ان من اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه ولم يجزه التيمم ووافقه الشيخ في الخلاف وقال من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف او الزيادة في المرض وكلام اظهر لعموم قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله ولا تلقوا انفسكم وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعموم ما ورد في نفي الضرر بل دفع الضرر المظنون واجب عقلا فيجب الاحتراز عنه ما لم يثبت خلافه من الشرع كالجهاد والتمكين من القصاص والحد وعموم صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القرح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل يتيمم كذا في الكافي وفي الفقيه سال محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القروح والجراحات فيجنب فقال لا باس بان يتيمم ولا يغتسل ولا يبعد دعوى ظهورها في الجنابة عمدا وصحيحة محمد بن مسلم ايضا او حسنة قال سالت ابا جعفر ع عن الجنب يكون به القروح قال لا باس بان لا يغتسل يتيمم وصحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في الرجل يصيبه الجنابة وبه جروح او قروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم وصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع في الرجل يصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد قال لا يغتسل يتيمم وحسنة محمد بن سكين وغيره بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سالوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم وصحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال يؤمم المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة ورواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان النبي ص ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال وصحيحة جعفر بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اصابته الجنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وصحيحة اخرى عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان او غيره عن ابي عبد الله ع

الترديد باعتبار ان الشيخ رواها عن الحسن بن محبوب فالراوي وطريقه اليه حسن والى ما اخذه من كتبه ومصنفاته صحيح ولم يظهر الى ان الرواية منا الى القسمين ففيه ... فلعله ظهر له انها من القسم الثاني ... انتهى عنه صحيحه

الكزاز بالضم داء ياخذ من شدة البرد وقد كز الرجل فهو مكزوز اذا انقبض من البرد ص

منه

مثلها وفي الفقيه وسال عبد الله بن سنان ابا عبد الله ع عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل فقال يتيمم ويصلي فاذا امن من البرد اغتسل واعاد الصلوة وطريقه الى عبد الله بن سنان صحيح على ما في ضبه واستدل ايضا في المعتبر بان الجماع على هذا التقدير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة وان ارتكاب التغرير بالنفس عقوبة حجة القول الآخر اجماع الفرقة المحقة على ما ادعاه الشيخ في الخلاف وصحيحة سليمن بن خالد وابي بصير وعبد الله بن سليمن عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله ع انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل ومرفوعة علي بن ابراهيم قال ان اجنب نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم يتيمم ورواية علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال سالته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم والجواب منع الاجماع لذهاب اكثر الاصحاب الى خلافه ومنهم الشيخ نفسه فانه قال في المبسوط ومتى تيمم وصلى لم يجب عليه اعادة الصلوة الا من خاف البرد في غسل جنابة وتعمدها على نفسه فانه يصلي بتيمم ثم يعيد الصلوة وفي التهذيب حكم باولوية الغسل للمتعمد على كل حال ومع ذلك فلا تعويل على ما نقله من الاجماع واما الروايات فالصحيحتان منها مطلقتان في العامد وغيره بل لا يبعد ان يدعى ان ظاهر الرواية الاولى كون جنابة الامام ع من غير اختيار والحكم بوجوب الغسل على الاطلاق مما لم يقل به احد والروايتان المفصلتان مرفوعتان لا يصلحان للاعتماد في مقابلة ما اوردنا من الآيات والروايات ويمكن حملهما على ما اذا خاف العنت اي المشقة مع الامن من التلف بل من المرض الشديد ايضا او على ما لم يحصل له ظن التلف او المرض الشديد وان احتمله فلعله لا بد في العامد من الغسل بخلاف غيره فيكفي فيه لجواز التيمم احتمال التلف او المرض الشديد والله تعالى يعلم ثم على المشهور من القول بالتيمم للجنب عمدا ايضا اذا خاف التلف هل يجب عليه اعادة ما صلاه به الاكثر على عدمه والشيخ في المبسوط حكم بوجوبها كما نقلنا عنه آنفا والظاهر هو الاول لتحقق الامتثال فلا وجه للاعادة

الا ان يقوم عليه دليل صالح وليس بل ما سبق من الروايات المطلقة الواردة بالتيمم من غير تعرض للاعادة
ظاهر في نفي وجوبها ويؤيده ايض اطلاق بعض الروايات الواردة بعدم الاعادة كصحيحة عيص قال سالت
اباعبد الله ع عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة الا ان يق ان
قوله يأتي الماء يشعر بان تيممه كان باعتبار عدم الماء فليس مما نحن فيه وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت
اباعبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب
الصعيد فقد فعل احد الطهورين وصحيحة ابن سنان قال سمعت اباعبد الله ع يقول اذا
لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته
التي صلى وحسنة الحلبي بابراهيم مثلها ويمكن ان يق ان التأييد بها انما هو لو حمل الوجدان فيها نفيا
واثباتا على التمكن ولما اذا حمل على الاصابة فلا تأييد لكن الظ ان قوله ع في الروايتين الاولين ان رب الماء
رب الصعيد يجري في كل ما وقع فيه التيمم مشروعا فيجري فيما نحن فيه على قول الاكثر فتدبر وحجة الشيخ
كانها ما نقلنا من روايتي جعفر بن بشير بتخصيصهما بالجنب عمدا اذا خاف التلف كما فعله في التهذيب
وهما لانقطاع سندهما لا تصلحان حجة للوجوب وما نقلنا من الفقيه ايض يتطرق اليه الشك
في صحته بعد ملاحظة ما نقل من التردد في التهذيب فلا يمكن الحكم بالوجوب به هذا مع عدم شاهد
على ما ذكر من التخصيص نعم لا يبعد القول باستحباب الاعادة مستندا الى تلك الروايات اما مطلقا او في
خصوص ما ذكره للتسامح في ادلة الاستحباب وللخروج عن خلافه فيما ذكره فتامل قوله في زمان لا يحصل فيه
للماء عادة او بقراين الاحوال ظاهره انه قيد للنفي فاعتبره في جواز التيمم عند خوف العطش المتوقع ان يقتضي
العادة او قراين الاحوال بعدم حصول الماء في الوقت الذي يتوقع حاجته الى الماء فيه فلا يجوز
مع العلم بحصوله او ظنه او الشك فيه او احتماله احتمالا مرجوحا ايض اذا كان مما لا يكتفي به العادة وقراين
الاحوال ويمكن ان يجعل قيدا للمنفي اي لا يحصل فيه حصولا لا يكون مقتضى العادة او قراين الاحوال
وعلى هذا فيجوز التيمم باحتمال عدم الحصول اذا لم تقتض العادة او قراين الاحوال بخلافه قال في المنتهى
لو لم يحتج اليه في يومه لكن في غده فان ظن فقده انه في الغد تيمم وحفظه وان علم وجوده في الغد
توضأ به وان ظن احتمل الحاقه بالعالم وبالاول لان الاصل العدم ومثله في النهاية واختار في التذكرة
الاحتمال الاخير فانه قال ولو كان يرجو وجوده في غده ولا يحققه فالوجه جواز التيمم لان الاصل عدمه
وقد لا يجد فحاجته مقدمة على العبادة ولا يخفى ان ما ذكره الش على الاول لا ينطبق على ما ذكره وجوده
العلامة اصلا وعلى الثاني يوافق ما اختاره في التذكرة مع تحقيق ان المعتبر في سقوط التيمم هو تحقق

في الوقت المتوقع على مقتضى العادة اما مطلقا او مع تلك القراين لا تحقيقا قطعيا لا يتطرق فيه
احتمال الخلاف اصلا والذي يستفاد من الاخبار هو الامر بالتيمم مع خوف العطش والظ تحقق
الخوف باحتمال عدم الحصول ولو احتمالا مرجوحا الا ان تقتضي العادة او القراين بخلافه فالاولى
حمل الكلام على الوجه الثاني الموافق للتذكرة واما الاخبار فمنها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع
انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر فليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش
قال ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة محمد الحلبي قال
قلت لابي عبد الله ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش ايغتسل به او يتيمم
قال بل يتيمم وكك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة قال سالت اباعبد الله ع عن الرجل يكون
معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا
الماء والصعيد قوله لنفس محترمة ولو حيوانا عرف النفس المحترمة في شرح الارشاد بالتي لا يهدر
اتلافها انسانية ام حيوانية وقال موافقا للذكرى ولا اعتبار بغيرها كالمرتد عن فطرة والحربي
والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله وجب كالزاني المحصن ام لا كالحية والهرة الضارية وقال
العلامة في النهاية وغير المحترم من الحيوان الحربي والكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس وما
في معناها انتهى والظ بقرينة ما ذكروه من التمثيلات ان مراده بما لا يهدر ان لا يهدر اتلاف
جنسه كليا وعلى هذا فالحيوانات غير المملوكة مثل الظبي والبقر الوحشيين اللذين لم يملكا محترم بهذا المعنى
وان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ثم ان ظاهر الاخبار كما نقلنا الامر بالتيمم مع خوف العطش والظ
منه عطش المالك لكن الحاق غيره ايض من المؤمنين به متجه لان حرمة اخيه المؤمن كحرمته واما
غير المؤمن من ساير فرق المسلمين واهل الذمة فالحاقه لا يخ عن اشكال وذكر في المعتبر انه لو وجد
عطشانا يخاف تلفه بذل الماء له ويتيمم لان حفظ الانسان ارجح في نظر الشرع من الصلوة بدليل انها
تقطع لحفظ الانسان من الغرق والحرق وان ضاق وقتها خصوصا ان الطهارة المائية لها بدل والنفس
لا استدراك لغايتها ولا يخفى انه لو ثبت ما ذكره في الانسان المحترم كليا امكن الحكم هنا ايضا كك لكن
مع ذلك ينبغي تخصيص الحكم في غير المؤمن بالعطش المتلف كما فعله في المعتبر واما في المالك ومن هو بمنزلته
من المؤمنين فالظ انه يكفي خوف العطش الذي يشق تحمله وان لم يكن متلفا لاطلاق الاخبار ونفي
الجرح والضرر هذا واما تعميم النفس بما يشمل الحيوان فكانه بناء على حرمة الروح مطلقا عندهم
سوى ما استثنى ولذا اشتهر بينهم وجوب نفقة البهائم دون سقي الزرع والشجر فان الاشهر عدم وجوبه

الفار والعقرب والحية والحداة والغراب ...

مع اشتراك الجميع فى المالية حتى صرح الشهيد فى شرح الشرايع بانه يجوز غصب العلف للدابة اذا
لم يوجد غيره ولم يبذله المالك بالعوض كما يجوز غصبه لحفظ نفس الانسان ويلزمه المثل او القيمة
فان كان ذلك اجماعا منهم فذاك وليتبع فيما ثبت فيه من مملوكه او مملوك غيره او غير المملوك ايض والا
فللتامل فيه مجال والمحقق ره فى المعتبر حكم بانه لو خشى المعطش على دوابه استبقى الماء ويتيمم وعلله بان الخوف
على الدواب خوف على المال ومعه يجوز التيمم ومثله فى نهاية العلامة ايضا ولو كان مستندهم فى الحيوان
ما ذكراه فينبغى ان يفصل ويق انه اما ان يتيسر له بيعه ونحوه او ذبحه ولم يكن فيه ضرر ام لا وعلى الثانى
فاما ان يتضرر بهلاك مع تيسره او بموته اذا لم يتيسر ذلك ضررا يضر بحاله ام لا بل ضررا يسيرا يحمل
فعلى الاول يجب ما تيسر من ذبحه او بيعه واستعمال الماء بلا اشكال وعلى الثانى ساغ له التيمم بلا اشكال
ايضا وعلى الثالث يبنى الحكم على ما سبق فى مثله من ترك الاشتغال بالسعى بالخوف على المال فان كان
المسوغ لذلك مطلق اضاعة المال كما اختاره الشهيد فالظ ههنا ايض ذلك وان كان هو اضاعة
يضر بحاله كما اخترناه فالظ ههنا ايض رعاية ذلك ويستوى على هذا خوف هلاكه او تضرره بالعطش
بحيث يؤثر فيه وفى قيمته واما اذا لم يؤثر فى ذلك فلا هذا فى ملكه واما الحيوان المملوك للغير فلا يجرى
فيه التعليل المذكور الا اذا ثبت وجوب دفع الضرر عن مال الغير ايض ولم يظهر لى دليل عليه كما اشرنا
اليه ولو ثبت فالظ ان حكمه حكم مملوك نفسه فيجرى فيه ايض ما ذكر من التفصيل والعلامة هنا قال
فى المنتهى لو خاف على حيوان الغير التلف ففى وجوب سقيه اشكال فان اوجبناه فالاقرب رجوعه
على المالك بالثمن وحكم بالاشكال المذكور فى النهاية ايض واما الحيوان غير المملوك فلا يجرى فيه التعليل
المذكور اصلا وان كان محترما بناء على ما هو الظ مما نقلنا عنهم فى تحديد المحترم وعلى هذا فلا ينبغى
فى اطلاق العطش ولا الحيوان على ما فعله الشهيد هذا ولا يخفى انه على الوجه الاول ايض من
بناء الحكم على حرمة ذى الروح يشكل الحكم فيما اذا امكن بيعه ونحوه او ذبحه اذ ح لا يجب
عليه سقيه وصرف الماء فيه فلا خوف فى استعماله للطهارة الا ان يكون فيه ضرر وح فيجرى
فيه ما ذكرنا من التفصيل فتامل قوله ويجب طلبه مع فقده اه وجوب الطلب لمن كان عذره
عدم الماء مع سعة الوقت ورجاء الاصابة والا مذهب فقهائنا على ما ذكره فى
المعتبر فلو اخل به لم يصح تيممه كما صرح به فى المنتهى وذكر انه مذهب علمائنا
اجمع ويدل عليه ظاهر الاية الكريمة ايضا فان عدم الوجدان لا يصدق عرفا الا بعد الطلب
او تيقن عدم الاصابة وانما اختلفوا فى قدر الطلب فالمشهور بينهم ما ذكره المص

والشيخ

والشيخ فى المبسوط حكم بوجوب الطلب قبل تضيق الوقت فى رحله وعن يمينه وعن يساره وساير جوانبه
رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف وقال فى النهاية ولا يجوز له التيمم فى اخر الوقت الا بعد
طلب الماء فى رحله وعن يمينه وعن يساره مقدار رمية او رميتين اذا لم يكن هناك خوف فاسقط
ساير جوانبه ولم يتعرض فى شئ منها التفصيل الارض الى السهلة والحزنة والمفيد وابو الصلاح وابن
حمزة فصلوا ذلك التفصيل لكن اقتصر الاولان فى الجهات على ذكر الامام واليمين والشمال والثالث على
ذكر اليمين واليسار ولم يقدره السيد المرتضى فى الجمل ولا الشيخ فى الخلاف والجمل والذى يدل على
المشهور رواية السكونى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن على عليهم السلام انه قال يطلب الماء فى السفر ان كانت
الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ولم يذكر فى الكتب المتداولة مما يدل
عليه غير هذه الرواية فالعجب من ابن ادريس كيف قال فى السرائر وحد ما وردت به الروايات وتواترت به
النقل فى طلبه اذا كانت الارض سهلة غلوة سهمين وان كانت حزنة فغلوة سهم واحد ثم هذه الرواية
مع ضعفها وقصور دلالتها لعدم ظهورها فى الوجوب ولا فى الطلب من جميع الجهات فيمكن ان يكون الغلوة و
الغلوتان تحديد المجموع طلبه فى الجهات معا ضعيف برواية منها حسنة زرارة بابراهيم عن احدهما عليهما السلام قال اذا
لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام فى الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل فى اخر الوقت فاذا وجد الماء
فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ومنها رواية على بن سالم عن ابى عبد الله ع قال قلت له اتيمم واصلى ثم
اجد الماء وقد بقى على وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد فقال له داود بن كثير الرقى
افاطلب الماء يمينا وشمالا فقال لا تطلب الماء يمينا ولا شمالا ولا فى بئر ان وجدته على الطريق فتوضأ
وان لم تجد فامض ورواية داود الرقى قال قلت لابى عبد الله ع اكون فى السفر وتحضر الصلوة وليس معى
ماء ويق ان الماء قريب منا فاطلب الماء يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فانى اخاف عليك التخلف
عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع ورواية يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون معه ماء
والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ولا يخفى
ان الروايات الاخيرة ايض ضعيفة الاسناد ان قلنا بضعف داود كما ذكره النجاشى وابن الغضايرى
وان قلنا بتوثيقه كما فعله الشيخان وابن بابويه فرواية صحيحة ويمكن حملها على صورة الخوف بل الاخيرتان
ظاهرهما ذلك واما استدلال الشيخ فى التهذيب بالرواية الاخيرة على وجوب الطلب مع عدم الخوف من اللص
والسبع قدر رمية سهمين فلا يخفى ضعفه فان غاية ما يفهم منها امره بالسعى مع عدم الخوف فيما اذا احد
الماء واما فى صورة احتماله فلا والمدعى هنا هو الثانى واما رواية زرارة فلا باس بسندها لكن العمل باطلاقها

يوجب العسر والحرج في كثير من الموارد فلا يبعد حمل قوله ع فليطلب آه على معنى فلينتظر ما وسع الوقت
عسى ان يوجد الماء فعبر عن الانتظار برجاء وجدان الماء بطلبه او على ان الطلب الثابت عليه
شرعا انما هو مادام في الوقت فاذا خاف فوته فليتيمم ولا يجوز له الطلب ويمكن ايضا تخصيصه بما
اذا لم يلحقه بالطلب فيه مشقة عادة اما لقصر وقت الطلب كما في الصبح او لان يكون وقت سعيه
وتحقق الطلب به او بالحمل على الطلب من وقت قيامه الى الصلوة وفرض عدم المشقة عليه
بالطلب فيه الى ان يتضيق الوقت ويمكن ايضا تخصيصه بصورة العلم بوجود الماء على القول
بالوجوب معه مطلقا كما هو ظ كلام المص آنفا وان كان فيه ايضا ما فيه كما سنذكره او حمله على الاستحباب
مطلقا قال المحقق في المعتبر التقدير بالغلوة والغلوتين رواية السكوني وهو ضعيف غير ان الجماعة
عملوا بها والوجه انه يطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلف التباعد بما يشق ورواية زرارة
تدل على انه يطلب دائما مادام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن والرواية به واضحة السند
والمعنى انتهى وحكمه هنا بضعف السكوني كما هو المشهور لكونه عاميا غير موثق ينافي ما فعله في
المسائل الغرية حيث قال انه وان كان عاميا من ثقاة الرواة وقال شيخنا ابو جعفر ره في مواضع
من كتبه ان الامامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات لم يقدح بالمذهب
في الرواية مع اشتهار الصدق وكتب جماعتنا مملوة من الفتاوى المستندة الى نقله انتهى وحمل
الكلام على ضعف الرواية لا السكوني فلعل ذلك باعتبار النوفلي في سندها فانه لم يوثقوه ونقل
عن قوم من القميين انه غلا في اخر عمره يابى عنه ظ لفظه فالاولى ان يق ان حكمه بضعفه بناء على فساد
مذهبه ولا ينافي توثيقه والعمل بروايته عند عدم معارض اقوى لكنه ره في نكت النهاية في
مسئلة الضمان باحداث الميازيب في الطريق قال ان الرواية بالضمان رواية السكوني ولا عمل على
ما ينفرد به هذا ثم ما استوجهه ره غير من وجه لتعليق الحكم في الاية الكريمة على عدم الوجدان والظ
تحققه عرفا بما ذكره من الطلب ولا يبعد ان يق ان التحديد الذي في رواية السكوني قريب من ذلك
وان التحديد فيها بذلك ايضا بناء على اعتبار العرف واما رواية زرارة فقد اشرنا الى حالها على ان الشيخ
روى مثل هذه الرواية بطريق اخر عن زرارة عن احدهما عليهما السلام وفيها بدل فليطلب فليمسك والظ اتحاد
الروايتين وح يسقط دلالتها على الطلب راسا ويضعف التعويل على هذا الطريق ايضا وان كانت اقوى منها كما سنشير
اليه في بحث تضيق التيمم فتامل قوله المانع من رؤية ما خلفه ظاهر اعتبار ذلك في الحزونة ولا شاهد له
فان الارض الصلبة الحجرية حزنة لغة وعرفا وان لم يكن فيها مانع من رؤية ما خلفه وحمله على مجرد بيان الواقع

في صو

في صورة الاشتمال على العلو والهبوط لا يخ عن تكلف فافهم قوله ولو علم عدمه مطلقا اراد به اليقين كما ع م
في المعتبر وغيره فالظن لا يوجب سقوط الطلب لاحتمال الخطاء كما صرح به في المدارك قوله سقط الطلب م ا
اذ فيه هذا هو المعروف بين الاصحاب وعلل بانتفاء الفائدة فيه معه ونقل في المدارك عن بعض العامة انه
قال يجب الطلب وان تيقن عدم الماء قال وهو خطا لان الطلب مع عدم الماء عبث لا يقع الامر به انتهى
وظاهرهم عدم القول به للامامية اصحابنا لكن المص ره مع موافقته للمشهور في الذكرى والدروس ذكر في قواعده
انه قد وقع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدى فيها الى العلة وذكر له امثلة منها وجوب الطلب للمتيمم وان
علم عدم الماء وظاهره حكمه به بل الاتفاق عليه او شهرته وهو غريب والعجب منه ره ونحله على عدم اطلاعهما
ذلك او عدم الاشارة اليه والظ ما هو المعروف لا لما نقلنا من التعليل لقصور احلامنا عن البلوغ الى حصر
حكم الاحكام واستقصاء مصالحها بل لقصد عدم الوجدان عرفا مع العلم بعدمه ففرضه التيمم بمقتضى ظاهر الاية
الكريمة والحكم بوجوب الطلب يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح في هذه الصورة فتامل قوله وجب قصده
مع الامكان ظاهره وجوبه مع الامكان مطلقا وان كان بمشقة وهو ظ كلامه في شرح الارشاد ايضا فانه
قال كما انه لو علم الماء قبل او ظنه في ازيد من النصاب كقرية ونحوها وجب قصده مطلقا ما لم يخرج الوقت
وفيه تامل لصدق عدم الوجدان المعتبر في الاية الكريمة بعدم وجوده عنده وفيما يقرب منه بحيث لا يكون
في طلبه منه مشقة عادة فوجوب طلبه ازيد من ذلك مما ينفيه ظاهر الاية خصوصا مع ما فيها من الامتنان
بعدم ارادة الحرج مع ساير نظايرها تماما وربما يذلك والتمسك بحسنة زرارة السابقة انفا بتخصيصها بهذه الصورة
مع ما فيها من الاحتمالات كما اشرنا اليها مشكل جدا فالاقرب تخصيص الحكم بما اذا لم يكن عليه في الطلب منه مشقة كما فعله
العلامة ره في النهاية والقواعد فانه قال في النهاية لو علم وجود الماء لزمه السعي اليه مادام الوقت باقيا
والمكنة حاضرة سواء كان قريبا او بعيدا مع انتفاء المشقة تحصيلا للامتثال وقال في القواعد ولو علم قرب الماء
منه وجب السعي اليه ما لم يخف ضررا او فوت الوقت وقال شارحه المحقق المراد بالقرب ما يعد قربا عادة بحيث
لا يحصل بالسعي اليه مشقة كثيرة انتهى وبعد هذا التخصيص لم يبعد القول بوجوب الطلب مع ظن وجوده في الزايد
كما نقله في شرح الارشاد عن القيل بناء على عدم صدق عدم الوجدان معه عرفا والعلامة ايضا في النهاية حكم
بوجوب الطلب مع ظن قرب الماء منه واما ما سبق في رواية السكوني من المنع عن الطلب ازيد من النصاب
فمع ضعفها يمكن حمله على غير صورة العلم او الظن فتامل ثم الظ انه لا فرق على القولين بين استلزام السعي فوت
مطلوبه وعدمه اذ ملاك الامر هو القدرة على المائية بلا مشقة او مطلقا وعدمها وقال في المعتبر من تكرر
خروجه من مصره كالحطاب والحشاش لو حضرته الصلوة ولا ماء فان امكنه العود لما يفت مطلوبه عاد ولو تيمم لم يجزه

فلعل مراده التنبيه على بعض الفوائد والمرض العامة والاخيرة بعله منه

الفرق

وان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز دفعًا للضرر انتهى وفيه تامل اذ كون مطلق

مسوغًا للانتقال الى التيمم مع القدرة على المائية محل تامل الا ان يكون مضرًا مجحفًا كما فيده في المدارك وبعد

ذلك التقييد ايض فللتامل مجال اذ الكلام انما هو في الاضرار بمجرد فوت عمله لا بفوات مال حاصل له فانه من قبيل

الاخلال بجلب نفع وتحصيل مال وفي كونه مسوغًا للتيمم تامل فتامل قوله ويجوز الاستنابة فيه

تامل فان ظاهر اشتراط عدم الوجدان في الاية الكريمة يقتضي اعتبار العلم بعدمه والحكم بكفاية الظن

فيه مشكل وعلى تقدير كفايته وصدق عدم الوجدان معه عرفًا فينبغي اعتبار الظن مط من غير اعتبار

عدالة النايب بل ربما كان الظن بدون الطلب وهم لا يقولون بكفايته وايض ظاهر رواية السكوني

التي هي مستندهم للطلب على الوجه الذي ذكروه امر المسافر نفسه بالطلب فجواز الاستنابة لا بد

له من دليل والتمسك في قبول قول العدل مط بمفهوم قوله تع ان جاءكم بنبأ لا يخفى عن ضعف لان

عموم المفهوم غير ظ مع معارضته بما دل على المنع من اتباع الظن من الايات والاخبار نعم لو كان

النايب جماعة حصل من قولهم العلم فالوجه جواز الاكتفاء بخبرهم من غير فرق ح بين العادل وغيره

فتامل قوله بل قد يجب وذلك مع عدم امكان الطلب بنفسه فيجب الاستنابة مع الامكان

لان عدم الوجدان لا يتحقق عرفًا بدون طلب منه او من نايبه مع امكانه قوله والا فمع امكانها

فمتى لم يكن العدل يكفي لكن ينبغي ح استنابة جمع يحصل بقولهم العلم ان امكن والا فبقدر ما تيسر

فتدبر قوله ويحتسب لهما على التقديرين اي فيما صح النيابة يحتسب طلب واحد للمنوب عنه والنايب

ايضا فلا يحتاج بعد الطلب للمنوب عنه الى طلب اخر لنفسه وكذا بعد طلبه لنفسه يكفي اخباره لمن

يريد الاستنابة ولا حاجة الى طلب اخر له والمراد بالتقديرين تقدير الاستنابة الاختيارية والاضطرارية

او عدالة النايب وعدمها فيما صح فيه استنابة غير العادل وهو في الاضطرارية مع عدم امكان العادل

قوله ويجب طلب التراب كان المراد بالتراب مطلق ما يتيمم به من الارض والظ ان التشبيه في مجرد

وجوب الطلب وجواز الاستنابة بل وجوبها في بعض الاوقات الى اخر ما ذكر هنا لا في تحديد مقدار

الطلب ايض بالغلوة والغلوتين لعدم دليل عليه في التراب ولا يمكن القياس فالظ وجوب طلب التراب

بقدر الامكان وما يحتمل عادة تحصيلا لمقدمة الواجب المطلق فانه يجب طلبها كما ك فتدبر قوله

ويجب التيمم بالتراب الطاهر كانه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الطهارة فيما يتيمم به بل قال في التذكرة انه

لا يعرف فيه مخالفًا اي من المسلمين قال ويدل عليه قوله تع صعيدًا طيبًا والطيب هو الطاهر وفيه

تفسير الطيب بالطاهر وان كان هو المشهور بين مفسري اصحابنا لكن قد فسر ايض بالحلال وبالمنبت دون

ملابث

قال في شرح الشرايع ويجب طلب التراب لو فقده حيث يجب التيمم ولم يتعرض لتحديده وجوب تحديده بما ذكر ما فقه بانه في توجيه كلامه منهما ومثله في شرح الفقيه لانه شرط للمطلق ووجوب ما ذكرنا منه

ملا انبت كالسبخة وايد الاخير بقوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فالتعويل على الاجماع

قوله لانه من جملة الارض اجماعًا نقله المحقق في المعتبر كما اشار اليه في الحاشية واما ان الصعيد هو

وجه الارض فنسبه في الحاشية الى المفسرين ويلزم من المقدمتين كون الحجر من الصعيد الذي امر بتيممه في الاية

الكريمة والكلام انما هو في المقدمة الثانية فان تفسير الصعيد بوجه الارض وان كان هو المشهور بين

المفسرين موافقا لما نقله الطبرسي في مجمع البيان عن الزجاج انه قال لا اعلم خلافا بين اهل اللغة في ان

الصعيد وجه الارض ونقل عنه ايض انه قال الصعيد ليس هو التراب انما هو وجه الارض ترابًا

كان او غيره سمي صعيدًا لانها نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض وقريب منه ما نقله الجوهري

عن تغلب ونقله في المعتبر ايض عن الخليل وتغلب عن ابن الاعرابي لكن جماعة من اهل اللغة فسروه

بالتراب كالجوهري في الصحاح وابن فارس في المجمل ووافقهم الشيخ المفيد في المقنعة فقال الصعيد

هو التراب وانما سمي صعيدًا لانه يصعد من الارض واستدل عليه في التهذيب بما ذكره ابن

دريد في كتاب الجمهرة عن ابي عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه

سبخ ولا رمل قال وقوله حجة في اللغة واشار في الحاشية الى ترجيح الاول بان المثبت للزيادة مقدم

وكان وجهه على قياس ما ذكروا فيمن زاد في رواية شيئا الى في رواية غيره ان اطلاع بعضهم على

اطلاق الصعيد على التراب وتفسيرهم به لا ينافي اطلاع الاخرين على اطلاقه على غيره ايض من اجزاء الارض

فلو حكم بكونه بالمعنى العام وان اطلاقه على الخاص باعتبار انه من افراده حصل الجمع بين القولين بخلاف ما اذا حكم

بان معناه الخاص اذ ح يلزم طرح القول الاخر لكن لا يخفى ان الكلام ابن دريد يابى عن هذا التوجيه لانه صريح

في اعتبار خلوص التراب الذي يطلق عليه الصعيد من غيره من اجزاء فتامل واستدل عليه

ايضًا بقوله تعالى فتصبح صعيدًا زلقا اي ارضا ملساء يزلق عليها باستيصال نباتها واشجارها وبقول

النبي ص يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اي ارض واحدة وبما يدل على جواز التيمم

بمطلق الارض من الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورًا او كان جنبًا

فليمسح من الارض وليصل ومثلها حسنة الحلبي بابراهيم وصحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض

فليتيمم ومثلها حسنة الحسين بن ابي العلاء على ما في الكافي واكثر نسخ التهذيب[2] بدل الارض الصعيد

لكن في بعض نسخ التهذيب

وصحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم تفتك الارض ومثلها موثقة عبد الله بن بكير وانما يكون وجه

الارض نافعًا لو جاز التيمم بها وكالاخبار الواردة في صفة التيمم كصحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع

يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء

وصحيحة ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما الحديث
وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن التيمم وضرب بكفيه الارض الحديث ورواية داود بن
النعمان عن ابي عبد الله ع فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه
فوق الكف قليلا وفي معناها اخبار كثيرة ولا يخفى ان هذه الاخبار تصلح حجة للحاكم بجواز
التيمم بمطلق الارض وان لم يكن الصعيد بمعناه بل اختص بالتراب على ما استدل المرتضى ره في المصباح
على ما نقل عنه لفساد التفسير الاول وفي شرح الى الرسالة اختار الثاني واستدل عليه بعد النقل عن اهل
اهل اللغة بقوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ولو كان الارض طهورا وان لم يكن
ترابا لكان ذكره لغوا وبقوله ع التراب طهور المسلم واجاب عنه في المعتبر بان التمسك بالخبرين
تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص اجماعا وكانه اراد به دلالة الخطاب هنا مفهوم
اللقب ولا يخفى ان دلالة الخبر الثاني وان كانت من هذا القبيل لكن التمسك بالاول ليس
بهذا الاعتبار بل بنائه على ان النبي ص في معرض بيان ما انعم الله عليه وعلى امته وامتن به من التسهيل
والتخفيف فلو كان مطلق الارض من الحجر ونحوه طهورا لكان المناسب اجراء الحكم الثاني ايضا
على مطلق الارض كسابقه وكان التخصيص بالتراب لغوا منافيا لما هو الغرض المسوق له الكلام
فاقحام التراب دليل على اختصاص الطهورية ولا يخفى قوة هذا الدليل وليس من التمسك بدلالة
مفهوم اللقب كيف والسيد المرتضى ره في كتبه الاصولية مصرح بعدم حجيته لكن الرواية كانها عامية
لا تصلح للتعويل خصوصا مع معارضته ما اوردناه من الاخبار المستفيضة هذا مع الاختلاف في نقلها
فانها نقلت بدون لفظة ترابها ايضا كما يظهر من المنتهى والمعتبر وصرح به المصنف في الذكرى وح ينعكس
الاحتجاج على انه يمكن ان يكون التخصيص لاولوية استعماله كما ذكره في الذكرى هذا ويمكن تاييد التفسير
الثاني بصحيحة زرارة وقوله ع فيها فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا
لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه
لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان ظاهره ان من في قوله ع
منه تبعيضية وان وجهه عدم علوق ما يتيمم به ببعض الكف بل يعلق ببعضها ولا يعلق
ببعض فلذا اتى بمن التبعيضية ولا يخفى ان هذا انما يجري على تقدير كون الصعيد هو التراب
اذ الحجر مما لا يعلق منه شيء اصلا ويمكن ان يتكلف ويقال انه ليس غرضه ع حمل من على التبعيضية
وبيان النكتة له بل حمل من على ابتداء الغاية وبيان النكتة لا يراده دون الامر بالمسح به على الوجوه

والايدي

و لا تخلف عدها بحسب وجه تامل لان الكلام
في سندها كالصحيح عن زرارة بسلامته عن داود بن النعيم
الانباري ابن ابي نصر داود بن النعمان وغيره معرف بداود
مدوم الكلام الموثق ونحوه بطانة ما اشتهر تلم
من الكلام بعض الاخبار الخ فيها احمد بن محمد
على عن على بن الحكم محل تامل لاحتمال الاشعري

والايدي وح يتم ان كلامه ع خرج على ما هو الغالب من التيمم بالتراب وغيره من الاحجار التي لا يعلق منها شيء
اصلا امر ظاهر فلذا لم يتعرض له لكن ذكر في الكشاف ان القول بان فيها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم
احد من العرب من قول القايل مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض وهذا
منه مع كونه حنفي المذهب ومن مذهب امامه جواز التيمم بصخر لا تراب عليه كما نقله هو نفسه منه مرجح جدا
للتفسير الثاني لكن للتامل فيه مجال وما ذكره من عدم فهم العرب من الامثلة المذكورة الا التبعيض لكن لعل ذلك
انما هو في محاوراتهم باعتبار الامور الخارجة فذلك لا يقتضي ظهور حملها على التبعيض مط فتدبر ويمكن
تاييده ايض بصحيحة جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله ع ان الله تع جعل التراب طهورا كما
جعل الماء طهورا وبرواية معوية بن ميسرة عن ابي عبد الله ع فيمن صلى بتيمم ثم اتى الماء وعليه شيء
من الوقت يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب الكلام فيهما كما في خبر التراب طهور
المسلم فانه لا دلالة فيهما ايض الا باعتبار مفهوم اللقب ولا حجة فيه ويمكن ان يكون تخصيصه بالذكر
باعتبار انه الفرد الشايع الغالب يمكن تاييده ايضا بصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت الارض
مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسع من الله عز وجل قال فان كان في ثلج
فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم منه فان امره ع
بالنظر الى اجف موضع تجده اي من ثوب او لبد سرج ونحوه والتيمم بغباره بمجرد فقد التراب دليل على اختصاص
التيمم بالتراب والا فلا بد من اشتراط فقد مطلق الارض وكذا مرسلة علي بن مطر عن بعض اصحابنا قال سالت الرضا ع
عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين فقال الصعيد طيب وماء طهور فان اشتراط عدم اصابة التراب فقط في السؤال
يشعر باختصاص التيمم به وكذا جوابه ع يتادى بذلك اذ مع جواز التيمم بغير التراب من الحجر ونحوه احيانا لا يجوز التيمم
بالطين عند عدمه بمجرد فقد التراب بل لا بد من فرض فقد الحجر ونحوه ايض ويمكن تنزيل الروايتين على من كان في الارض
الترابية كما هو الغالب جمعا بين الاخبار لكن كما امكن الجمع بذلك امكن ايض بحمل الارض في الروايات السابقة على الفرد الغالب
منها وهو التراب وكان الاول اظهر وان كان الثاني احوط والله تعالى يعلم قوله ولانه تراب اكتسب رطوبة
اه يعني انه باق على حقيقة الترابية وانما اكتسب استمساكا ولم يخرج به عن الحقيقة وهذا مما استدل به العلامة
ره في المنتهى لجواز التيمم بالارض وفي النهاية لجواز التيمم بالحجر كما هنا وفيه تامل لان بقاء حقيقة التراب في الحجر
بعد صيرورته حجرا ثم لما طراء عليه من صورة نوعية اخرى كالمعادن ولذا لا يسمى ترابا بل نقول مدار الامر في الشرع
في امثاله على التسمية فلا عبرة ببقاء الحقيقة لو سلم نعم ذلك في الارض على ما اورده في المنتهى متجه اذ الظاهر ان الترابية
منها باقية على حقيقة الترابية واسمها ولم يطرأ عليها سوى كيفية زايدة هي الاستمساك فافهم قوله من رخام

الرخام بالضم على ما ذكره الجوهري حجر ابيض رخو والبرام بالكسر على ما ذكره ايضا جمع برمه وهي القدر ومثله
في النهاية ايضا لكن زاد فيها وهي في الاصل المتخذة من الحجر المعروف بالحجاز واليمن انتهى وكان المراد هنا
اصل هذا القسم من الحجر قوله خلافا للشيخ ره حيث اشترط اه هذا مذهب الشيخ في النهاية والمفيد
في المقنعة وابن ادريس في السرائر والاكثر على جواز التيمم به من الاختيار ايضا كما اختاره الشارح ومنهم الشيخ في المبسوط
والخلاف والجمل وقد ظهر بما سبق حجة المشهور واما القول الاول فقال في المدارك لم اقف على حجة يعتد بها
له فان الحجر ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه والا امتنع كذلك كما هو ظاهر عبارة
ابن الجنيد فالتفصيل لا وجه له انتهى وربما ظهر لهم الاجماع على جواز التيمم به مع الاضطرار وان لم يدخل
في الصعيد او يقال انه كان الظاهر عندهم هو التفسير بالمعنى العام ويجوزونه في حالة الاضطرار بناء عليه واما
منعهم في صورة الاختيار فلرعاية الاحتياط وربما امكن تنزيل صحيحة زرارة المتقدمة انفا على مذهبهم
بان يحمل على اختصاص التيمم بالتراب مع تيسره كما هو ظاهرها على ما سبق ويجعل المعنى والله تعالى يعلم ان الارض اذا كانت
جافة لا ينفك غالبا من التراب ولو يسيرا فتيمم به واما اذا صارت مبتلة ولا يوجد فيها التراب فتيمم باجف
موضع تجده منها فيجوز التيمم بغير التراب من الارض مع تعذره توسيع من الله عز وجل فاذا ثبت ان الحجر
من جملة الارض بالاجماع كما سبق فيجوز التيمم به ايضا مع تعذر التراب فيظهر به جواز التيمم بالحجر مع الاضطرار
دون الاختيار فلعل تحري الاجف تعبدا ولانه مظنة بقاء تراب فيه فافهم وعلى هذا فيمكن ان يجعل هذا الخبر مؤيدا
التفسير الصعيد بالتراب فيكون الاية منزلة على حالة الاختيار ويظهر جواز غيره مع الاضطرار من الخبر ويمكن
ان يكون الصعيد اعم لكن يكون الخبر دليلا على ان التيمم بالصعيد مطلقا لا يجزي على الاطلاق بل يجب خصوص التراب حالة
الاختيار ويجزي غيره من افراده حالة الاضطرار فيكون الاية مجملة والتفسير موكولا الى بيانهم عليهم السلام
فتامل قوله اما المنع مطلقا فلا قائل به ذكر في المدارك ان كلام ابن الجنيد ربما اشعر بالمنع من التيمم به مطلقا
فانه قال ولا يجوز بالسبخ ولا بما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والتحجير خاصة ومانقلوا من عبارة السيد
المرتضى في شرح الرسالة ايضا يدل على المنع منه الا ان يكون في تتمة كلامه ما يدل على الجواز مع الاضطرار كما
وقع في كلام المفيد وليس عندنا النسخة حتى يظهر حقيقة الحال قوله ليستفاد جوازه بالخزف بطريق اولى
كانه زعم ان عدم خروج الحجر عن اسم الارض باعتبار كونه من جنس التراب وان خرج عن اسمه فحكم بانه اذا لم يخرج
الحجر عن الارض لذلك فعدم خروج الخزف بطريق اولى وبالجملة فلا ريب ان الخزف اقرب الى التراب اولى
من الحجر فاذا دخل الحجر في الارض باعتبار قربه من التراب وجاز السجود عليه فليدخل الخزف بطريق
وجاز السجود عليه كذلك وفيه تامل لان الاظهر ان دخول الحجر في الارض بهذا الاعتبار بل الظاهر دخوله فيها

اصالة كالتراب وان الارض اسم لمجموعهما فان المتبادر من الارض ما يشملهما واما شمولها للخزف
فلو سلم ظهوره كما هو الظاهر عندي كما سنشير اليه فليس بتلك المرتبة من الظهور فضلا عن ان يكون اظهر فلذا
اتفقوا على دخول الحجر واختلفوا في الخزف فتامل قوله مع اعترافه بذلك مع انه لم يذكره في بحث السجود متفا
من كلامه هيهنا فانه بعد ما تردد في التيمم بالخزف ثم حكم بان الاشبه المنع وهو قول ابن الجنيد لانه
خرج بالطبخ عن اسم الارض قال ولا يعارض جواز السجود لانه قد يجوز السجود على ما ليس بالارض كالكاغذ وحاصل
اعتراض الشارح ان دائرة السجود وان كانت اوسع لكن المحقق صرح بالمنع عن السجود على ما خرج بالاستحالة عن
اسم الارض بل قد اتفقوا على ذلك كما سيذكره الشارح في بحث السجود فبعد حكمه بعدم جواز التيمم بالخزف
باعتبار خروجه عن اسم الارض كيف يجوز السجود عليه ولا يخفى قوة الاعتراض لكن تمثيل المحقق بالكاغذ
دون ما ينبت من الارض مع ظهوره يشعر بان غرضه القدح في كلية المقدمة المذكورة والتزام بعض التخصيصات
فيها كما في الكاغذ لو رود النص بجواز السجود عليه مع اشتماله على اجزاء النورة التي خرجت بالاستحالة
عن اسم الارض كما سيورده الشارح في بحث السجود فربما كان الخزف ايضا كذلك ولو قيل ان خروج الكاغذ بالنص الصحيح ولا نص
هنا فمن اين حكم بجواز السجود على الخزف قلنا يمكن ان يكون حكمه به باعتبار اطلاعه على الاجماع عليه ويؤيده ما ذكره صاحب المدارك
انه قطع الاصحاب بجواز السجود على الخزف حتى ان العلامة في التذكرة استدل على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض بجواز السجود
عليه وعلى هذا فيندفع اعتراض الشارح لانه اذا كان الظاهر عنده خروج الخزف عن اسم الارض فليحكم به واذا ثبت جواز
السجود عليه فليحكم بتخصيص القاعدة ولا محذور فيه بعد شيوعه خصوصا بعد ما تطرق اليها التخصيص بالكاغذ
وان كان لنا فيه كلام سيجيء انشاء الله تعالى لكن حكمه بالخروج محل تامل فان الظاهر ان بالطبخ لا يخرج عن صدق الارض عليه
انه جزء من الارض يصدق عليه الارض عند اتصاله بباقي الاجزاء وان لم يصدق عليه حين الانفصال ولا بعض
ذلك بعدم صدقها كذلك قبل الطبخ ايضا بل التراب ايضا اذ اخذ من الارض وانفصل عنها لا ينطبق عليه
الارض عند الانفصال فالمعتبر في صدق الارض هو ما ذكرنا وخروجه بالطبخ عن ذلك غير ظاهر مع اصالة
عدمه والله تعالى يعلم قوله اوسع بالنسبة الى غيره اي غير السجود وهو التيمم او بالنسبة الى غير ما خرج بالاستحالة
اي جواز السجود هنا يستلزم جواز التيمم للمنع عن السجود على ما خرج بالاستحالة وان كان دائرة السجود اوسع
في غير ما خرج بالاستحالة كالنباتات فافهم قوله لا بالمعادن هذا هو المشهور بين الاصحاب قال في المنتهى
انه مذهب علمائنا اجمع لكن نقل في المعتبر عن ابي حنيفة وابن ابي عقيل منا انه يجوز بالارض وبكل ما كان
من جنسها كالكحل والزرنيخ واستحسنه اولا ثم استوجه من افقا الملاك اسم الارض حجة المشهور وورود الامر في الاية
والروايات بالتيمم بالتراب او الارض والمعادن لا يطلق عليها شيء منهما وفي عدم صدق الارض على بعضها مما هو من

المخلوقة فيها طبعًا ولا يفتقر في صدق اسمه عليه الى علاج كالكحل والزرنيخ والفيروزج والعقيق ونحوها
تامل بل الظ صدق الارض عليها كالحجر نعم بعضها مما ليس من اجزائها بل يخرج منها او يتولد فيها كالملح
والنفط ونحوهما لا يصدق عليه الارض وكذا ما هو من اجزائها لكن يفتقر في صيرورته معدنا
الى علاج كالذهب والفضة والحديد لا يطلق عليه الارض بعد العلاج فتخصيص المنع بالقسمين الاخيرين
وتجويز التيمم بالقسم الاول وتنزيل كلام ابن ابي عقيل عليه كما يظهر من مثاليه لا يخ عن وجه وقال المص
في الذكرى ولا يجوز بالمعدن لخروجه عن اسم الصعيد خلافا لابن ابي عقيل بناء على انه ارض وظاهر
الاعتراف بصدق الارض عليه وان بناء المنع على اعتبار الصعيد بمعنى التراب فليس كذلك فان
كثيرا من المانعين ممن فسر الصعيد بوجه الارض ومنهم المص ره نفسه ونقل في المدارك عن ابن
ابي عقيل انه قال يجوز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه يخرج من
الارض قال وهو ضعيف لان الجواز تعلق بما يسمى ارضا لا ما يخرج من الارض انتهى ولعل المراد بالخروج
من الارض خروج الجزء من الكل اي جزء من الارض انفصل عنها لا ما هو ظاهره حتى يرد ما اورده
وكانه قد خرج هذا عن رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام انه سئل عن التيمم
بالجص فقال نعم فقيل بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من
الشجر فان ظاهرها جواز التيمم بكل ما يخرج من الارض وينبغي حمله على ما ذكرنا لا يق هذه الرواية
ينافي ما ذكرت من التفصيل فان الجص والنورة وان كانا من اجزاء الارض لكن افتقر في صدق
اسمها عليهما الى علاج فينبغي على ما ذكر من التفصيل عدم جواز التيمم بهما لانا نقول هما لا يفتقران
الى علاج زائد يصيران به نوعا لا يصدق عليه الارض بل قد صار نوعا حين ما كانا جزء من الارض
ويصدق عليهما الارض ح وانما افتقر الى مجرد طبخ لظهور اثارهما وبمجرد الطبخ لا يخرج الشيء عن الاسم
الذي كان عليه وحقيقته وان صدق عليه به اسم اخر ايض كما يقولون في الطين اذا طبخ خزفا او اجرا
بخلاف نحو الذهب والفضة فانهما يفتقران الى علاج زائد يصيران به حقيقة اخرى ونوعا
اخر فتدبر قوله ولا النورة ولا الجص كان ذكرهما بالخصوص بعد المنع من مطلق المعادن مع انهما
يعدان منها عنده لتوهم بناء على عدم ظهور دخولهما في المعادن عرفا ولوقوع الاختلاف في خصوصها
كما سنشير اليه فافهم قوله بعد خروجها عن اسم الارض بالاحراق عن اسم الارض فلا مرح كما ذكره
لكن خروجها عنه به غير ظ واحتمال الخروج لا يضر هنا بعد صدق اسم الارض عليهما اولا اذ الاصل عدم
الخروج فما نقل عن السيد المرتضى وسلار من جواز التيمم بهما لا يخ عن وجه ويؤيده رواية السكوني
المتقدمة انفا وصحيحة حسن بن محبوب قال سالت ابا الحسن ع عن الجص يوقد عليه بالعذرة
وعظام الموتى ويجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الي بخطه ان الماء والنار قد طهراه
فان ظاهره جواز السجود عليه وهو انما يتم بعدم خروجه عن اسم الارض بناء على ما سبق من القائلين
المشهورة وقال في المعتبر قال علم الهدى يجوز التيمم بالجص والنورة وقال الشيخان يجوز بارض الجص
والنورة وهو حسن ومنع الشافعي ذلك لنا قوله تع فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد وجه الارض
وما ذكره علم الهدى في المصباح وهو رواية السكوني ونقلها ثم قال وهذا السكوني ضعيف لكن
روايته حسنة لانه ارض فلا يخرج باللون والخاصية عن اسم الارض كما لا تخرج الارض الصفراء
والحمراء انتهى والظ انه حمل الجص والنورة في كلام السيد وكذا في الرواية على ارضهما موافقا
لكلام الشيخين فاستحسن كلامهم وقال المصنف ما قال ولا يخفى بعده بل الظ من الجص والنورة في كلام السيد
والرواية هو نفسهما وحمل كلام المعتبر على تحسين الحكم في نفسهما ايض والحكم بعدم خروجهما عن اسم الارض
كما يلوح من المدارك ينافي ما نقلنا عنه في الخزف من الحكم بخروجه بالطبخ عن اسم الارض الا ان يق ان
الطبخ في الخزف يوجب الخروج عنه دونهما بناء على صدق التراب او الحجر عليهما بعد الطبخ ايض وهو يكفي
لصدق الارض بخلاف الخزف صدق شيء منهما عليه وعدم ظهور صدق الارض على غيرهما على عكس
ما اختاره الش ره حيث حكم بشمول الارض للخزف دونهما الى ما فيهما من الاستحالة بخلاف الخزف والاظهر عندي
صدق الارض عليهما وعلى الخزف جميعا لكن عليك عليك بالحايطة مهما تيسر فتدبر واعلم ان كلام الشيخ في المبسوط
صريح في تجويز التيمم بارض الجص والنورة كما في المعتبر وصريح ايض في المنع من التيمم بالنورة واما الجص ففيه
اشتباه فانه قال اولا ولا يجوز التيمم الا بما يقع عليه اسم الارض اطلاقا سواء كان عليه تراب او كان
حجرا او جصا او غير ذلك ثم قال اذا اختلط التراب بالذريرة او الكحل او النورة وغير ذلك لم يجز التيمم
به لانه ليس بتراب والارض مطلق الا ان يكون قدرا مستهلكا وقال في موضع اخر ارض الجص والنورة
يجوز التيمم به وانت خبير بان ظ الجص في كلامه اولا هو نفس الجص وح يكون مذهبه تجويز التيمم
به والفرق بينه وبين النورة ولا يبعد ذلك لان الاستحالة في النورة اظهر منها في الجص ويمكن
حمله على الارض الجصية كما في كلامه الاخير وح لا يظهر فرق بينهما وفي الخلاف منع من النورة ولم يتعرض
للجص اصلا وفي النهاية لم يتعرض لنفس الجص والنورة بل منع من التيمم بالمعادن كلها وجواز التيمم
بالاحجار وبالارض الجصية وبارض النورة اذا لم يقدر على التراب قوله اما قبله فلا لصدق اسم الارض
عليهما ح قطعا وان كان قد يؤل الى المعدن لعدم تناول المعدن لهما قبله كذا في شرح الارشاد وفيه

عن ابن ادريس انه منع منهما ايضا لكونهما معدنا وضعفه وكلامه فى السرائر هكذا اما ما به يكون التيمم فالتراب الطاهر والارض الطاهرة وكل ما جرى مجريهما مما يقع عليه اسم الارض بالاطلاق ولا يتغير تغيرا يسلبه هذا الاسم ولا يجوز التيمم بجميع المعادن وتعداد ذلك يطول وقد اجاز قوم من اصحابنا التيمم بالنورة والصحيح الاول انتهى وهو لا يدل على ما نقله هذا واعتبر الشيخ فى النهاية فى جواز التيمم بهما وبالحجر فقد التراب واعترض عليه صاحب المدارك ههنا ايضا بمثل ما نقلنا عنه فى الحجر ولعل الوجه ههنا ايضا ما ذكرنا هناك من احد الوجهين فتذكر قوله على اشهر القولين ونقل عن ابن الجنيد المنع من التيمم بالسبخ لشبهه بالملح ولا يخفى ضعفه قال فى الذكرى وروى بتيمم النبى صلى الله عليه وآله من ارض المدينة والسبخ غالب عليها قوله لشبهها بارض المعدن اثبات الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه كما ترى فالتعويل هنا على الاجماع على ما ادعاه فى المعتبر فانه ذكر ان جواز التيمم بهما على كراهة فيهما مذهب فقهائنا اجمع عدا ابن الجنيد فانه منع من السبخ واحتمل فى المدارك كون الوجه فيها التفصى من احتمال خروجهما عن الحقيقة الارضية او الخروج من خلاف ابن الجنيد فى السبخ ومن خلاف بعض العامة فى الرمل وهو ايضا لا يخلو من ضعف سيما الثانى فى الثانى فتدبر قوله وهى ما ارتفع من الارض للنص كانه اشار به الى رواية النوفلى عن غياث بن ابراهيم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا وضوء من موطاء قال النوفلى يعنى ما تطاء عليه برجلك ورواية غياث بن ابراهيم عن ابى عبد الله عليه السلام قال نهى امير المؤمنين عليه السلام ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق ووجه الاستدلال بهما كما ذكره الشيخ فى التهذيب ان هذين الخبرين يدلان على كراهية التيمم من اثر الطريق والمواضع الموطاءة فلم يبق بعد هذا الا العوالى التى استحب التيمم منها ولا يخفى ما فيه فان المهابط كثيرا ما لا يكون موطاءة والعوالى قد يكون مطاءة فالاظهر جعل المستحب ما لا يكون اثر طريق ولا مواطاءة قوله وهو الضرب على الارض وذلك للاجماع على ما نقله فى شرح القواعد على وجوب الضرب او الوضع ودلالة الاخبار المتظافرة عليه وهو اول افعاله المفروضة فيجب مقارنة النية له لكن كلام العلامة ره فى النهاية هنا مضطرب فتارة حكم بان اول افعاله المفروضة الضرب باليدين على الارض ومع ذلك حكم بعدم تضيق النية عنده بل يجوز تاخيرها الى اول المسح قال ولا يجوز تاخيرها عن اوله فعل وجب ولا يشترط بقاؤها حقيقة بل حكما فلو قارنت النية اول الفعل ثم عزبت قبل مسح شيء من الوجه فالاقوى الصحة

ولو عزبت فى اثناء المسح صح قطعا وتارة حكم بان الواجب فى التيمم نقل التراب لمهب الريح فلو نسفت عليه التراب فامر اليد عليه لم يصح ثم قال وليس النقل جزءا من التيمم فلو احدث بعد اخذ التراب قبل المسح لم يبطل ما فعله كالو احدث بعد اخذ الماء فى كفه وح لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح وجب اعادتها ولا يخفى ضعف ما ذكره لان مع الحكم بوجوب الضرب والنقل ودلالة الاخبار المتظافرة على الاول بل الاجماع ايضا على ما نقلنا من ابن علم فى وجه من افعال الوضوء مع ان ظاهر الحال ايضا ان يكون اصابة الطهور باطن الكفين ايضا مقصودا لنفسه كظهرهما والفرق بينه وبين اخذ الماء للطهارة المائية ظ لعدم ما يدل على وجوبه ولانهما يغسلان على حدة نعم لو توقف الغسل عليه فانما يجب من باب المقدمة على القول بوجوبها ولهذا لو غمس الاعضاء فى الماء اجزء كما صرح به فى الذكرى وشرح الارشاد بخلاف الضرب ومن ثمة لو تعرض لمهب الريح او وضع جبهته على الارض ناويا لم يجزء اتفاقا على ما نقل فى شرح الارشاد واما الفرق ايضا بما فى الذكرى من انه لو احدث بعد اخذ الماء لم يضر بخلاف الضرب ففيه انه قد صرح العلامة كما نقلنا عنه بان الحدث بعد الضرب ايضا غير مضر هذا ولو تمسك فى كون اول افعال التيمم هو المسح بظاهر الاية الكريمة اذ بعد الامر بقصد الصعيد اوجب المسح فهو اول افعاله بعد القصد فنقول بمعونة الاخبار يجب جعل قصد الصعيد اشارة الى الضرب به او الوضع عليه لا مجرد القصد فتامل ثم على تقدير صحة ما ذكره ينبغى ان يوجب مقارنتها للمسح لا تجويز الامرين الا ان يكتفى باستدامتها حين اول الافعال ايضا فلا يضر تقديمها ثم حكمه بوجوب الاعادة كما نقلنا ثانيا مناف لما نقلنا اولا من ان الاقوى الصحة الا ان يحمل الاول على العزوب بالكلية والثانى على عزوبها مع استدامتها حكما كما يرشد اليه قوله ولو عزبت فى اثناء المسح صح قطعا هذا والاحتياط فى تقديم النية على الضرب واستحضارها عند اول المسح ايضا والله تعالى يعلم قوله جعله اى التعبير بكل منهما دالا على ان المؤدى واحد قال المحقق الشيخ على فى شرح القواعد واختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب فى التعبير بالضرب والوضع يدل على ان المراد بهما واحد فلا يشترط فى حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف واورد عليه الشارح ره فى شرح الارشاد بان مجرد الاختلاف لا يدل على كونهما واحدا وانما يدل على الصلة وجوب تقريب النصين بما امكن وحمل العام على الخاص ولا شك ان حمل الضرب على الوضع ليس بتام لما بيناه من المغايرة وانما يصح بضرب من التجوز بل حمل الوضع على الضرب صحيح لاستلزام الضرب الوضع وزيادة وبالجملة فالدليل النقلى لا سيما على الاكتفاء بالوضع

بل على اشتراط الضرب اشهر والظاهر ان المحقق ره يعتقد ان الضرب ايضا معناه مطلق الوضع لكن اشتهر
في العرف فيما فيه دفع واعتماد او فرده المتعارف ذلك فاستفاد من اختلاف الاخبار وكلام الاصحاب
ان المراد منه ههنا هو اصل معناه لا ما اشتهر فيه او فرده المتعارف او انه متردد في معناه
لغة انه مطلق الوضع او ما اشتهر فيه او تعارف من الوضع مع الاعتماد فاستفاد من الاختلاف
المذكور كونه بمعنى الوضع المطلق والشارح ره جزم بان معناه الوضع الخاص فاورد عليه ما اورده
وكلامه لا يخلو عن تشويش وكان حاصله ان مجرد الاختلاف لا يدل على كونهما واحدا لكن اذا اتفق
الجمع بين المضمونين وحمل العام على الخاص يظهر كون المراد بهما واحدا وهو الخاص وهو خلاف
ما قصده وان اراد انه يمكن حمل الضرب على الوضع من دون تجوز بخلاف حمل العام على الخاص
لانه يقرب من التجوز فالاول اولى ومنه يظهر كون المراد بهما واحدا وهو المعنى العام كما قصده ففيه
انه لا يمكن حمل الضرب على الوضع بلا تجوز لما بينهما من المغايرة بالعموم والخصوص بل ربما امكن ادعاء
ذلك في العكس فان اطلاق العام وارادة الخاص ربما كان على سبيل الحقيقة وذلك اذا استعمل فيه لا
بخصوصه بل باعتبار انه فرد للعام وفهم الخصوصية من الخارج كما صرحوا به بخلاف العكس اذ في استعمال
الخاص في العام لابد من التجوز هذا ولا يخفى ان ما ذكره المحقق لا يخلو عن وجه ومغايرة معنييهما لغة
غير ظاهر فلا يبعد ان يستفاد من الاختلاف المذكور كونهما بمعنى واحد ويؤيد ذلك ملاحظة مرادف
الضرب في اللغة الفارسية فانه كثيرا ما يستعمل بمعنى مطلق الوضع من غير قرينة تجوز ثم بعد تسليم
ظهور المغايرة بينهما فيمكن ترجيح حمل الضرب على مطلق الوضع باصالة البراءة وظاهر الاية الكريمة حيث
لم يؤمر فيها الا بتيمم الصعيد وقصده وهو يحصل بمطلق الوضع وهذا هو مراد المصنف الذي حيث
علل ما اختاره من عدم اشتراط الاعتماد بان الغرض قصد الصعيد وهو حاصل بالوضع فاندفع
عنه ما اورد عليه الشارح في شرح الارشاد من منع انحصار الغرض في قصد الصعيد فانه عين المتنازع
فيه وتبعه في ذلك صاحب المدارك ايضا وحكم بظهور ضعف ما ذكره المصنف لذلك وايضا يمكن حمل الضرب فيما
اشتمل عليه على الاستحباب على ان الاخبار المشتملة على اتيانهم عليهم السلام بالضرب لا يحتاج الى تأويل اصلا
لان الضرب على تقدير كونه بالمعنى الخاص فرد من افراد الوضع فالاتيان به يمكن ان يكون باعتبار انه اتيان
باحد افراد الكلي الذي هو الواجب لا باعتبار وجوبه بخصوصه وانما يحتاج الى التأويل ما تكلم فيه
بالضرب واكثر ما ورد من ذلك وقع بلفظ المضارع وما كان بلفظ الامر لو كان قليل فالحمل على
الاستحباب ليس ببعيد على ان حمل الامر ايضا على الاستحباب في مقام الجمع كانه ليس بابعد من حمل المطلق

على المقيد بل الترجيح معه بما اشرنا اليه من موافقة الاصل وظاهر الاية ويمكن ايضا حمل الامر بالضرب
او الخبر عنه بمعناه على انه خرج على سبيل التمثيل بالفرد الشايع المتعارف وهذا وان كان ايضا
على ضرب من التجوز لكن الغرض انه ايضا وجه للجمع لا ترجيح لحمل المطلق على المقيد عليه بل الترجيح
معه لما اشرنا اليه وبالجملة فما اختاره المصنف لا يخلو عن قوة لكن امر الاحتياط واضح فتامل قوله وسقط
مسح اليد اي مسح ظهر اليد السليمة واما اليد الاخرى في صورة عدم القطع فان امكن مسح ظهرها
قوله مسحها بالارض اي مسح ظهرها بها بعد ضرب باطنها بالارض ومسح الجبهة بها قوله كما تمسح
الجبهة بها لو كانتا مقطوعتين استدل عليه في شرح الارشاد بعدم سقوط الميسور بالمعسور كما اشار اليه ههنا في اول
كلامه لا يتم لو كان الميسور مما امر به كما في ضرب اليد السليمة فعدم سقوطه لا يخلو عن وجه لعدم دليل على اشتراط
البعض بالبعض والاصل عدمه واما اذا كان شيئا اخر ولو من جنس ما امر به فالحكم بوجوبه مشكل
لعدم الدليل عليه والامر في الفرضين ههنا كذلك اذ المامور به مسح اليد باليد وكذا الجبهة
فالحكم بوجوب مسحها بالارض مع تعذر المسح باليد لابد له من دليل وليس لانا نقول الامر في شطر من الاخبار وان كان
على ما ذكرت من مسح اليد باليد وكذا الجبهة لكن في طرف منها وقع الامر بمسح اليدين والجبهة بالصعيد وحينئذ
فسقوط بعضها لا يدل على سقوط الباقي والاخبار المقيدة لها محمل ظاهر وهو ان يكون منزلة على ما هو الغالب من صحة
الاعضاء فلا يجب حمل المطلق على المقيد ويؤيد هذا حكم الاصحاب بوجوب الاستنابة عند الضرورة وظاهر المدارك
اتفاقهم عليه فيضرب المعين بيدي العليل ان امكن والا فبيد نفسه واذا شمل المسح الوارد في الاية والروايات
مسح النايب فشموله لمسحه بنفسه بالارض اولى الا ان لا يكون مستندهم في الاستنابة شمول الاية والروايات بل
يكون لهم مستند اخر وان لم ينقل الينا ثم لا يخفى انه ينقدح من هذا احتمال اخر في الفرضين وهو الاستنابة
ومسح النايب يده او جبهته بباطن كفه ومباشرته بنفسه على ما ذكره الشارح وان كان اولى من جهة انه مباشرة
بنفسه لكن الاستنابة ايضا وجه الاولوية هو وقوع المسح بباطن الكف كما في صورة الاختيار وقد احتمل صاحب المدارك
هذا في صورة تعذر المسح بباطن فحكم اولا باجزاء المسح بالظهر ثم احتمل وجوب التولية واذا احتمل وجوب التولية هناك
فليحتمل ههنا ايضا فتامل ونقل في المختلف عن الشيخ في المبسوط انه اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين
سقط عنه فرض التيمم قال وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم عن اليدين او سقوط
جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه
متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ثم قال واحتج الشيخ بان الدخول في الصلوة انما
يسوغ مع الطهارة المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم

[illegible] الجبهة [illegible]

منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع ولم يتحقق بفعل البعض لم يزل المنع والجواب ان التكليف
بالصلوة غير ساقط عنه هنا ولا سقطت عنه الطهارة المائية اذا انقطع عنه احد العضوين
وليس كذلك اجماعاً واذا كان التكليف ثابتاً وجب فعل الطهارة ولا يمكن استيفاء الاعضاء وليس البعض
شرطاً في الآخر فيجب الاتيان بما تمكن منه فالظاهر ان مراد الشيخ ما قصدناه انتهى واورد عليه في شرح الارشاد
ان ما حكاه عنه من الدليل ينافي التأويل وهو كذلك لكن الاحتجاج ليس في المبسوط وكانه ذكره من قبله
ونسبه اليه كما هو دابه في المختلف فلا يضر اباؤه عن التأويل لعدم اباء كلام الشيخ عنه فانه قال واذا
كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي لان
ما امر الله بمسحه قد عدم فوجب ان يسقط فرضه انتهى ولا يخفى انه لا يأبى عما ذكره من التأويل
بل الظاهر تعليله ذلك وقوله ويستحب ان يمسح ما بقي اى ما بقي من الذراعين اى راسهما او مجموع
ما بقي وهذا اما قياس على الوضوء حيث ورد فيه في صحيحة علي بن جعفر ان مقطوع اليد من
المرفق يغسل ما بقي من عضده وفي حسنة رفاعة ان الاقطع اليد او الرجل يغسل ذلك المكان
الذي قطع عنه او بناء على استحباب مسح الذراع في التيمم مطلقاً بناء على حمل الروايات الواردة بذلك
على الاستحباب كما سيجيء فعند قطع محل الفرض ايضاً الاستحباب بحاله ولا يخفى انه على الوجهين لا بد
من حمل كلامه على ما ذكره العلامة من التأويل اذ مع الحكم بسقوط التيمم رأساً الحكم باستحباب مسح
الذراع بعيد وحينئذ لا يحمل هذا على تقدير حمل كلامه على ظاهره على استحباب مسح ما بقي من
الاعضاء اى الجبهة فتامل قوله بل يمسح بهما كذلك اى مع النجاسة وكذلك يضرب بهما كذلك كما يرشد
اليه قوله بعد ذلك فان تعذر ضرب بالظهر وكانه اكتفى بالمسح عنه هنا اعتماداً على ذلك
ولظهور ان المسح بما هو المضروب به وبعد احتمال حصول النجاسة الغير المتعدية بعد الضرب قبل
المسح فافهم قوله مع تعذر التطهير واما اذا لم يتعذر فوجب تطهيره لما ذكره المص في الذكرى
من انه يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة لان التراب ينجس بملاقات النجاسة فلا يكون
طيباً ولمساواته اعضاء الطهارة المائية والظاهر ان مراده بموضع المسح اعم من ان يكون ماسحاً او ممسوحاً
فيشمل باطن الكفين لجريان دليله فيهما ولا يخفى ان الدليل الثاني قياس محض مع ان الكلام في الاصل
مجال اذ ذكر الشيخ في المبسوط انه ان كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل اولاً
فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل بالغسل فقد اجزأه عن غسلها
وهو صريح في عدم اشتراط طهارة اعضاء الغسل فتدبر ويرد على الاول بعد تسليم كون الطيب بمعنى الطاهر

اى سقوط فرض اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو منه

ان ظاهر الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسة به ثم لو سلم فلا يجرى الا
مع تعدى النجاسة وهو ظاهر وفي شرح الارشاد علل الحكم في النجاسة المتعدية بانه ينجس التراب فلا
يفيد غيره طهارة وفيه تامل اذ لا منع في افادة النجس غيره الطهارة من نجاسة اخرى سيما مع تباين
جنسهما وكون احدهما عينيا والاخرى حكمياً وبالجملة فلو لم يكن الحكم اجماعياً فللتامل فيه مجال
لضعف الوجوه المذكورة واصالة عدم الاشتراط والاجماع غير ظاهر وان لم يظهر الخلاف فيه خصوصاً ان المصرح
باعتبار ذلك قليل من الاصحاب كما ذكره صاحب المدارك لكن امر الاحتياط واضح ثم ان الوجوه المذكورة تجرى
في صورة تعذر التطهير ايضاً لكن الاصحاب قطع بالجواز فيها على الشرط الذي ذكره وفي الذكرى جعل الجواز فيها
مع الشرط المذكور اقرب لدفع الحرج وعموم شرعية وان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر
الماء ولا يخفى ان الحرج انما يلزم لو قيل بوجوب الازالة مع التعذر واما لو قيل ان حكمه حكم فاقد الطهورين
لفقد التمكن من الماء فرضاً وكذا من التراب للمنع عن استعماله شرعاً بناء على الوجوه المذكورة فلا حرج
حتى تدفع بتجويز التيمم ح وعموم الشرعية ات في صورة عدم التعذر ايضاً فلا بد لتخصيصه فيها من دليل
يختص بها ولا يتجه التخصيص في احد الصورتين دون الاخرى مع اشتراك دليل التخصيص بينهما نعم ما ذكره
ثالثاً يصلح حجة للعدول عن مقتضى الدليل فاذا الاجماع هذا على تقدير تمامية الادلة المذكورة واما على ما
ذكرنا من ضعفها فالحكم في صورة التعذر متجه لانتفاء احتمال الاجماع وعدم الاعتداد بجريان الادلة مع
ضعفها فافهم هذا في اعضاء التيمم واما ساير الاعضاء فهل يشترط طهارتها ايضاً في صحة التيمم فيه قولان احدهما
نعم نقله المحقق في المعتبر عن النهاية واستوجهه والثاني لا ونسبه الى الخلاف واحتج في المعتبر لما اختاره بان التيمم
لا يصح قبل التضيق فلو تيمم قبل الازالة فات شرطه واعترض عليه في الذكرى بما حاصله انه يكفي في رعاية تضيق الوقت
تاخير التيمم الى ان يبقى من الوقت ما يسع الصلوة ومقدماتها ولا يجب تقديم مقدماتها عليه وازالة النجاسة من
مقدمات الصلوة فكما لا يجب تحصيل القبلة والساتر قبل التيمم فكذا هنا ولا يخفى ان كفاية ما ذكره في رعاية التضيق
على القول به محل تامل لكن ظاهر كلامه كما ذكره في شرح الارشاد انه لا خلاف في عدم وجوب تحصيل القبلة والساتر
قبل التيمم فان تم ذلك لم يكن بد من جواز تقديم التيمم على ازالة النجاسة لعدم الفرق بين مقدمات الصلوة ثم لا يخفى
انه على مقتضى هذا التعليل انما يلزم تقديم الازالة فيما يجب فيه رعاية تضيق الوقت كالتيمم للفرايض الموقتة
فلو تيمم للقضاء او لنافلة غير موقتة على القول بجوازه لها فلا يشترط فيه تقديم الازالة الا ان يقال ان فيه ايضاً
يعتبر عدم الفصل بين التيمم وفعل غايته من القضاء او النافلة لكن لم اجد تصريحاً من الاصحاب بذلك ثم انه
ذكر في الذكرى في الجمع بين كلامي الشيخ ان الذي في النهاية والمبسوط وجوب تقديم الاستنجاء على التيمم ولم يذكر شرطيته في صحة التيمم وفي الخلاف انه يجب

تقديم التيمم ولعله اراد به اجزائه لو قدمه ولهذا احتج بان الامرين واجبان فكيف وقع التحقق الامتثال وعلى
هذا فلا منافاة بين كلاميه لجواز وجوب تقديم الازالة بدون اشتراطه في صحة التيمم فاللازم منه على تقدير المخالفة
الاثم لا عدم الاجزاء فاذا حمل كلامه في الخلاف على الاجزاء فلا منافاة بينهما ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اما
الاول فظ واما الثاني فلان الحكم بوجوب التقديم لا يظهر له وجه سوى ما ذكره المحقق من وجوب رعاية
التضيق ومن قال به يقول بعدم صحة التيمم مع السعة فعدم الجواز هاهنا يستلزم عدم الاجزاء ومنه يظهر
ان مراده في الخلاف ما هو ظاهره من الجواز لا مجرد الاجزاء كما ترى بل ظاهره انه احتجاج على جواز تقديم كل منهما
وجعل ما نقل عنه من الاحتجاج شاهدا على ان مراده مجرد الاجزاء على مجرد الاجزاء وان كان على القول بالتضيق
كما هو مذهبه فيه ما فيه فتامل قوله فيجب التخفيف لئلا ينجس التراب فلا يكون طيبا وفيه ما اشرنا
اليه من المناقشة قوله فان تعذر ضرب بالظهر ومسح به ايضا وكانه اكتفى بالضرب لانه اولى لا انفعال
ولظهور ان المسح بما هو المضروب به حقيقة واحتمال كون الضرب بالظهر والمسح بالبطن بناء على ان
المانع في الضرب هو تنجيس التراب وهو منتف في المسح وان المسح يكفي بالمضروب في الجملة وانه لا باس بتنجيس
باقي الاعضاء عند الاضطرار بعيد جدا ثم على الوجهين ففيه تامل لان المراد من ضرب اليدين الوارد
في الاخبار ان كان هو الضرب بباطنهما كما فهمه الاصحاب بناء على تبادره منه فجعل الظهر بدلا اضطراريا لا بد له
من دليل وليس وان كان هو الضرب باليد في الجملة فينبغي الحكم بجواز الضرب بالظهر مع الاختيار ايضا اللهم
الا ان يكون منعهم مع الاختيار لدليل من خارج كالاجماع فتدبر وفي المدارك حكم بانه لو تعذرت الازالة
سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعدت النجاسة الى التراب ولا يخلو عن وجه ويحتمل ايضا وجوب التولية
والله تعالى يعلم قوله والا اي وان لم يخل الظهر ايضا منها ضرب بالجبهة في الاولى اي النجاسة المتعدية وسقط
الضرب باليد ومسحها راسا والاولى تبديل الضرب هنا بالمسح كما ذكره في مقطوع اليدين اذ وظيفة الجبهة
هو المسح لا الضرب فافهم قوله وباليد النجسة في الثاني اي النجاسة الحائلة فيضرب ببطنها ولا يضر النجاسة
الحائلة كما لو كان عليها جبيرة وفي شرح الارشاد نقل عن الذكرى مساواة حكم الحائلة والمتعدية فيجب فيهما الضرب
بالظهر ان خلا منها والا فبالجبهة ورده كما اشار اليه هنا بجواز المسح على الجبيرة وخصوصية النجاسة لا اثر لها
في المنع الا اذا تعدت ويشكل ذلك بان جواز المسح على الجبيرة في التيمم مما لا شاهد له من الاخبار فينبغي الاقتصار فيه
على المتيقن ولا يقين في النجاسة الحائلة بانها في حكم الجبيرة ويمكن ان يقال ان الضرب باليد الواقع في الاخبار يصدق
مع الحائل ايضا لكن في صورة امكان الازالة حكم بوجوبها بالاجماع واما اذا لم يمكن فيحكم بصحة التيمم بمقتضى الاخبار السالم
عن المعارض واعلم ان كلامه في الذكرى لا يدل على الاكتفاء بمسح الجبهة في صورة تعذر المسح بباطن اليد وظاهرها

وفي الذكرى ... بالمسح عن الظهر فقال لو تعذر
المسح بالبطن لعارض من نجاسة او غيرها فالاقرب الاجزاء
بالظهر وفي الصحاح البطن ... المسح منه (ره)

لا في

لا في الحائلة ولا في المتعدية بل انما حكم بانه لو تعذرت الازالة ولم يكن النجاسة حائلة ولا متعدية فالاقرب جواز التيمم
ويفهم منه عدم جواز التيمم مع احديهما واما الاكتفاء بمسح الجبهة فلا بل ما حكم بجواز الاستنابة في الافعال
مع الضرورة فالظاهر ان مذهبه هاهنا وجوب الاستنابة فتامل قوله مرة للوضوء الفرق بين الوضوء والغسل ووجوب ضربتين في الكل
وضربتين في الثاني هو المشهور بين الاصحاب وقال السيد المرتضى في شرح الرسالة الواجب ضربة واحدة في الجميع وهو مذهب ابن
الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في المسائل الغرية ونقل في الذكرى عن المفيد في ظاهر كلامه في كتاب الاركان الضربتين فيهما ونقله
ايضا المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى والمختلف عن علي بن بابويه لكن كلامه في الرسالة على ما نقله في الذكرى هكذا
فاذا اردت ذلك فاضرب بيديك على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض
فامسك بها يمينك من المرفق الى اطراف الاصابع ثم اضرب بيمينك الارض فامسح بها يسارك من المرفق الى
اطراف الاصابع قال وقد روي ان يمسح جبينيه وحاجبيه ويمسح على ظهر كفيه ولم يفرق بين الوضوء والغسل
وهو لا يوافق اعتبار الضربتين على الوجه المشهور بل فيه تفريق الضربة الثانية الى ضربتين وفي المعتبر بعد
ما نقل عن علي بن بابويه المرتين في الجميع نقل القول بالضربات الثلث عن قوم ومتابعة القول بالمرة في الجميع مضافا
الى الاصل روايات منها صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه
على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء ومنها رواية زرارة في الفقيه وسنده اليه صحيح قال
قال ابو جعفر ع قال رسول الله ص ذات يوم لعمار في سفر له يا عمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال
تمرغت يا رسول الله ص في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما
على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ومنها صحيحة داود بن النعمان
على ما في المختلف والمدارك قال سالت ابا عبد الله ع عن التيمم قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك
الدابة فقال له رسول الله ص وهو يهزأ به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض
ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وفي بعض النسخ يديه ورفعهما ويمكن ان يناقش في صحة الرواية بان علي بن
الحكم فيها مشترك بين الكوفي الثقة والانباري غير الموثق ورواية احمد بن محمد بن عيسى عنه وان كان يرجح الاول
بناء على انهم عدوه من الرواة عنه لكن روايته عن داود بن النعمان يرجح كونه الانباري فان الانباري ابن اخت داود بن النعمان وعدم
عد احمد بن محمد بن عيسى من الرواة عن الكوفي لا يدفع احتمال روايته عن الانباري ايضا وكذا عدم ذكرهم رواية الانباري عن داود بن النعمان لا يدل
على عدم روايته عنه مع ابن اخته والظاهر روايته عنه فانهم لم يحصروا من يروي الانباري عنهم في غيره بل قالوا انه تلميذ ابن ابي عمير
ولقي من اصحاب ابي عبد الله ع الكثير وهو مثل ابن فضال وابن بكير فيمكن ان يكون داود بن النعمان ايضا من جملتهم وبالجملة فالحكم
بالصحة لا يخلو عن شيء ومنه يظهر ان مكان المناقشة في كلامه حكموا بصحته باعتبار رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه لجريان الاحتمال وانه

بكن المروي عنه داود بن النعمان فتامل ومنها صحيحة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التيمم فقال
فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله ص يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة
فقلت له كيف التيمم فوضع يده على المسح ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا وهي وان كانت صحيحة على المشهور
لكن فيها محمد بن عيسى عن يونس وفيه كلام مشهور ورواه في الكافي بسند آخر ايضا حسن بابراهيم بن هاشم
لما فيه مع السندين كانه لا مجال للمناقشة فيها ومنها موثقة زرارة بابن بكير قال سألت ابا جعفر ع
عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة وفي المختلف وصفها
بالصحة وكانه بناء على ان ابن بكير وان كان فطحيا ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها حسنة ابن
بكير بابراهيم مع اعتضاده بسند آخر فيه سهل عن زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب بيده الارض
ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينيه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة عمرو بن ابي المقدام عن ابي عبد الله ع
انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة ومنها
حسنة الكاهلي وفي المنتهى فالصحيح عن الكاهلي ولعل المراد صحته اليه والا فالكاهلي لم يوثقوه وان مدح قال
سألته عن التيمم فضرب بيديه على البساط فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى كذا في الكافي وفي التهذيب بيديه
وبهما ومنها موثقة سماعة قال سألته كيف التيمم فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين ومنها
رواية زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك ويديك ووجه الاستدلال
في الجميع هو الاكتفاء فيها بضربة واحدة مع انها وردت لبيان كيفية التيمم فيجب ان لا يجب فيه سوى ما اعتبر فيها
فيعلم منه عدم وجوب الضربة الثانية اذ لا يجوز الاخلال بها مع وجوبها في مقام البيان وعدم تعرض الرواة لها
مع اتيان الامام بها بعيد جدا وربما يظن صراحة قوله مرة واحدة في موثقة زرارة والحسنة بعدها
في اكتفائه ع بضربة واحدة وفيه ان تعلقه بالضرب غير معلوم لجواز تعلقه بالمسح فقط وكذا قوله في رواية الفقيه
ثم بعد ذلك لعدم ظهوره في عدم اعادة الضرب لجواز ان يكون المراد عدم اعادة المسح ثانيا ويجوز ايضا ان يقرأ بعد بسكون العين وضم اللام
ان لم يتجاوز عما ذكر من الكفين او الجبينين والكفين فالتعويل في الاستدلال في الجميع على ما ذكرنا حجة القول بالضربتين في الجميع ايضا روايات منها
صحيحة اسمعيل بن همام عن الرضا ع قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وفي المختلف والمنتهى والذكرى عدها في الحسن وكانه لانه لم يعد توثيق النجاشي
نفسه لاسمعيل في الخلاصة وكذا النجاشي وان لم يوثقه الشيخ في رجاله وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وربما
[illegible] في صحتها باعتبار ان فيها الحسين بن الحسن بن ابان لم يوثقها العلماء من مصنفي كتب الرجال وكان والدي طاب ثراه يقول ان عدم توثيقه
لا يضر فانه كان من شيوخ الاجازة وكان الشيخ يروي من الكتب التي عنده الكتاب الحسين بن سعيد ههنا وكان الغرض من ذكر السند الى
صاحب الكتاب مجرد التيمن والتبرك فلا يضر عدم توثيق بعض شيوخ الاجازة على ان الشيخ في الاستبصار رواها عن الحسين بن سعيد بحذف

الاسناد وطريقه اليه صحيح وهذا ايضا يؤيد ما ذكرنا كما لا يخفى لكن متنها لا يخلو عن قصور في الدلالة اذ لا تصريح فيها بالضرب
مرتين فيجوز ان يكون المراد المسح مرتين بجعل اليدين لاتحادهما في حكم واحد ولو سلم فظاهره الضرب مرتين
لكل من الوجه واليدين ولم يقولوا به فلا بد من حمل المرتين ثانيا على التأكيد او على التكرار باعتبار تعدد المواد
او حمل احديهما على تعدد الضرب والاخرى على تعدد المسح ولا يخفى بعد الجميع ورواية ليث المرادي عن
ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك والمحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد احتمل صحتها وان كان فيه ابن مسكان المشترك لنقل عبد الله الثقة عن ابي بصير كثيرا
وفيه ان ابن مسكان وان كان الظاهر انه عبد الله الثقة كما ذكره لكن في السند ابن سنان ايضا على ما في التهذيب
والظاهر بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه وروايته عن ابن مسكان انه محمد لا عبد الله وهو ضعيف في المشهور
وان وثقه الشيخ المفيد في ارشاده وكان نظره الى الاستبصار حيث لم يوجد فيه ابن سنان ولا عبرة به
بعد وجوده في التهذيب موافقا لما هو المعروف من رواية الحسين بن سعيد عن ابن مسكان
بواسطة محمد بن سنان هذا ولا يخفى ان متنها ايضا لا يخلو عن قصور فان ظاهرها تقديم على مسح الوجه
والذراعين لا التلفيق كما هو مذهبهم هذا مع اشتماله على مسح الذراعين وهو خلاف المشهور كما سنذكره
حجة القول المشهور الجمع بين الروايات بما ذكروه بحمل الروايات الاولة على ما كان بدلا للوضوء والروايات
الاخيرة على ما كان بدلا للغسل واستشهدوا لهذا الجمع بصحيحة زرارة وان كان فيها في التهذيب
الحسين بن الحسن بن ابان عن ابي جعفر ع قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل
من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث وبصحيحة محمد بن مسلم
وفيها ايضا في التهذيب الحسين المذكور وفي الاستبصار رواها ايضا عن الحسين بن سعيد بحذف
الاسناد اليه قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله
الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه
الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين
والقي ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد قوله ع هذا التيمم على ما كان فيه الغسل اي يأتي
على الحدث الذي فيه الغسل او بسبب الحدث الذي فيه الغسل على ان يكون تعليلية كما في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما
هديكم اي لهدايته اياكم او مع الحال الذي فيه الغسل كقولهم فلان على جلالته يقول كذا اي مع جلالته وقوله ع
وفي الوضوء الوجه واليدين اي تمسح او امسح في الوضوء الوجه واليدين وقوله والقي على المجهول ما كان عليه مسح بالتثنية
اي الرأس والقدمين ويمكن ان يقرأ القى على المعلوم ويكون فاعله هو الله تعالى او الامام بان يكون من كلام الراوي معطوفا

على قال وح فيمكن ان يكون الرأس والقدمين بدلاً مما كان فلا حاجة الى التقدير اه‍ واما قراءة مسح على الاضافة اى الذى
ماكان عليه مسح الرأس والقدمين وهو الرأس والقدمان فلا يخفى وان كانت ظاهر لفظا ثم يمكن على قراءة
الاضافة حمل ماكان عليه على بلقى ماكان عليه فيكون مسح الرأس والقدمين بدلا عنه او منصوبا بتقدير اعنى
فتامل ولا يخفى ان الاستشهاد بالرواية الاولى مبنى على ان يجعل قوله ع هو ضرب واحد للوضوء كلاما تاما وقوله
والغسل من الجنابة برفع الغسل كلاما آخر مستقلا اى وفى بدل الغسل من الجنابة تضرب بيديك اه‍ ولا
يخفى بعده والظ ان الغسل مجرور معطوف على الوضوء ومن تتمة الكلام السابق والمراد ان التيمم ضرب واحد
للوضوء والغسل اى نوع واحد وعلى نحو واحد فيهما ولعل التعبير بالضرب دون الضربة مما يؤيد ذلك او المراد ان الضرب
فيهما واحد اى على نهج واحد لا انه واحد بالعدد وعلى الوجهين قوله ع تضرب بيديك اه‍ بيان كيفية التيمم سواء
كان بدلا من الغسل او الوضوء وعلى هذا فظاهر الخبر حجة للقول بالمرتين فيهما لا للمفصلين ثم على الوجوه لا يخفى ما فيه من
القصور كما اشرنا اليه فى رواية ليث المرادى فان ظاهره ايضا ضرب بهما مرتين او لا ثم نفضهما نفضة للوجه ونفضة
لليدين او ضرب بهما مرتين ثم نفضهما نفضة للوجه ثم ضرب بهما مرة لليدين فيكون ثلث ضربات ولم يقولوا بشئ منهما
وعلى ما اعتبروه من الضربتين فيهما او فى خصوص الغسل كان ينبغى بدل نفضة مرة واما الرواية الثانية ففى الا
لاستشهاد بها ايضا اشكال اما اولا فلانها لا توافق ما هو المشهور من اعتبار الضربتين من ضرب بهما معا
فى كل ضربة بل انما يوافق ما نقلنا من على بن بابويه من تفريق الضربة الثانية الى ضربتين الا ان يق بالتخيير فى الضربة
الثانية بين ضربهما معا والتفريق بينهما كما يرشد اليه كلام الشيخ فى الاستبصار واما ثانيا فلاشتمالها على
ما لا يقولون به فى المشهور من المسح من المرفق ظاهرا او باطنا وما ذكره الشيخ فى تأويله بعيد جدا كما سننبه
اليه واما ثالثا فلعدم انتظام اجزاء الكلام على ما حملوه اذ الفرق بين الوضوء والغسل على ما ذكروه هو
وحدة الضربة فى الاول وتعددها فى الثانى وعلى هذا فكان ينبغى ان يذكر بعد قوله وفى الوضوء ما
يدل على وحدة الضرب فيه ليظهر الفرق ولم يذكر ذلك وما ذكر من الوجه واليدين الى المرفقين مشترك
بين الوضوء والغسل وكذا القاء الرأس والقدمين فالظ فى حل الحديث ان يق ان الضربتين
على الوجه المذكور فى مطلق التيمم وقوله ع هذا التيمم على ماكان فيه الغسل وفى الوضوء الغسل بفتح العين
والواو وفى وفى الوضوء كانه سهو من احد الرواة يعنى ان هذا التيمم على ما يجب غسله فى الوضوء وعلى تقدير
صحة الواو يمكن ان يكون المعنى وفى الوضوء اى على ماكان فيه الغسل فى الوضوء لا مطلقا اذ الغسل فى الغسل
شامل لجميع البدن وقوله الوجه واليدين على الوجهين بدل مما كان او منصوب بتقدير اعنى وبوجه قوله والقى ماكان عليه مسح
بما ذكرنا من الوجوه وح ينتظم الكلام غاية الانتظام ويكون ظاهر هذا الخبر ايضا تعدد الضرب فى التيمم

مطلقا

مطلقا الا ما ذكروه من التفصيل هذا واذ قد عرفت حال ما ذكروه من الشواهد فنبنى القول بالتفصيل بلا
مستند ومجرد امكان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يمكن المصير اليه بلا شاهد وما ذكره المص فى شرح الارشاد
من ان الوضوء مخفف الحكم والغسل مثقله فيكون الضربة للوضوء لانه اخف بمجرده لا يصلح شاهدا لذلك على
ان كلا من اخبار الطرفين ورد لبيان كيفية مطلق التيمم الشامل لما كان بدلا من الوضوء والغسل فحمل كل منها
على خصوص احد قسميه لا يخ عن بعد سيما الاخبار الاخيرة اذ لو حمل المطلق على بعض الافراد فالظ منه الفرد
الغالب الذى هو ههنا ماكان بدلا للوضوء لا بدل الغسل مع ان العمدة فى الاخبار الاولة هى الاخبار الصحيحة المشتملة
على حكاية تيمم عمار وهو كان بدلا عن الغسل فحمل التيمم الوارد فيها على ماكان بدلا للوضوء بعيد جدا بل لا
مجال لهذا الاحتمال فيما نقلنا من صحيحة زرارة عن الفقيه ويدل ايضا على مساواة التيممين موثقة عمار عن ابى
عبد الله ع قال سألته عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء قال نعم وظاهرها اطلاق المساواة
فيجب التساوى فى الضربة او الضربتين ايضا فالظ فى الجمع بين الاخبار اما القول بوجوب المرتين مط لصراحة
بعض اخبارها وعدم صراحة الاخبار الاولة فى المرة وان كان ظاهرة فيها على ما اشرنا اليه ويق بالتخيير فى الضربة الاخيرة
بين ضرب اليدين معا او بالتفريق ليجمع به بين ما اختلف من الاخبار الاخيرة ايضا او القول بالمرة كك وحمل
المرتين على الاستحباب كما اختاره المرتضى فى شرح الرسالة واستحسنه المحقق فى المعتبر واستوجهه صاحب
المدارك او القول بالتخيير بينهما وفى الذكرى لقى عنه البعد ان لم يكن فيه احداث قول ويمكن ايضا حمل المرتين
على التقية لان المشهور بين العامة الذى عليه الحنفية والشافعية والاكثرون من غيرهم هو القول بالضربتين
فى مطلق التيمم وانما نقلوا القول بالضربة الواحدة من على صلوات الله عليه وعمار وابن عباس وجمع من التابعين وهذا
مما يؤيد القول بالضربة الواحدة مط هذا لكن مع ذلك الاحوط كما ذكره صاحب المدارك ان لا يترك المرتان لا فى الوضوء
ولا فى الغسل قال وما قيل من احتمال فوات الموالاة بالضربة الثانية لو قلنا بالمرة فضعيف جدا لان ذلك
غير قادح فى تحققها لو ثبت اعتبارها انتهى ولو اتى بتيممين احدهما بضربة والآخر بضربتين حذرا من
هذا الاحتمال لكان احوط والله تع يعلم بقى ههنا شئ لا بأس بذكره وهو ان الشيخ فى التهذيب بعد ان اورد
الاخبار الدالة على المرة والمرتين وجمع بينهما بالتفصيل لئلا يتناقض الاخبار قال مع انا قد اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار
احدهما عن حريز عن زرارة عن ابى جعفر ع والآخر عن ابن ابى عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع
ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان وانت خبير بان الروايتين اللتين اشار اليهما ما هما نقلنا شاهدا
للمفصلين من رواية زرارة ومحمد بن مسلم اذ لم يورد الشيخ غيرهما وقول الشيخ ان التيمم من الوضوء مرة اه‍ هو
حاصل الروايتين على ما فهمه الشيخ لا ان هذا رواية اخرى منهما او من محمد بن مسلم اذ لم يذكر الشيخ رواية

بهذه العبارة ولا ذكرت فيما رأيناه من كتب الاخبار لكن العلامة في المنتهى اورد في جملة الاخبار الدالة على وحدة الضربة
في الوضوء صحيحة زرارة التي نقلناها للاستشهاد للتفصيل كما نقلناه وصحيحة محمد بن مسلم عن
ابي عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان ثم استدل بهما لما اختاره من التفصيل
ثم ذكر في جملة الروايات الدالة على المرتين مطلقا صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام ثم ذكر صحيحة التي اوردناها
للاستشهاد للمفصلين الى قوله كما صنع بيمينه واجاب عنها بان من تمتها قال وهذا التيمم على ما كان فيه
الغسل ونحن نقول به ولا يخفى ان ظاهر ان الصحيحة التي اوردها للدلالة على التفصيل غير الصحيحة
نقلنا ثانيا عنه وانها بالعبارة التي اوردها اولا وعلى هذا ففيه ما اشرنا اليه من عدم وجود تلك
الصحيحة الا ان منشأه سوء التأمل في كلام الشيخ ويمكن للمتكلف حمل كلامه على اتحادهما وانه
او لا نقلها بالمعنى على ما فهمه كما فعله الشيخ وعلى هذا فلا ايراد عليه فتأمل قوله فيمسح بهما جبهته ظاهره وجوب
مسح الجبهة باليدين معا كما صرح به في الذكرى وهو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه
اجتزأ باليد اليمنى لصدق المسح وفي الذكرى عارضه بالشهرة وتمسك لما اختاره بالتبعية للوضوء البياني
وبالاقتصار على المتيقن ولا ريب ان الاقتصار على المتيقن اولى واما الحكم بوجوبه فلا يخلو عن اشكال في
التمسك بالوضوء البياني تأمل فان الاخبار الواردة في معرض البيان وان دل بعضها على ذلك كموثقة
زرارة وابن ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم المتقدم لكن كثير منها خال عن هذه الدلالة
ومطلق في مسح الجبهة او الوجه او الجبينين على اختلاف الاخبار على ما نقلناها وكما يجوز حمل المطلق على
المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب ليس في هذا تأويل بالنسبة الى
الموثقة والصحيحة اذ ليس فيهما الا انه مسح بهما لا الامر به ومع وجوب المطلق لا بد في الاتيان به من
الاتيان باحد افراده فحملهما انه اتى به عليه السلام على ذلك مما لا بعد فيه اصلا نعم رواية ليث المرادي حيث فيها
وتمسح بهما لا يخلو عن ظهور في وجوب كون المسح بهما لكن لا يمكن الحكم بالوجوب بمجرد تلك الرواية مع
ضعفها فالظاهر نظرا الى الاخبار كفاية المسح بهما او باحدهما ويعضده الاصل ايضا لكن الاحوط متابعة
المشهور والوقوف على ما هو المتيقن واما تخصيص ابن الجنيد باليد اليمنى فلا يلائمه ما ذكر من الوجه
لانه يعطي الاعم وفي المختلف احتج بان في الوضوء يغسل باليد اليمنى فكذا في التيمم يمسح بها ولا يخفى ضعفه
فافهم ثم الظاهر اجزاء المسح بهما سواء كان باصل الكفين او باصابعهما للاطلاق اكثر الاخبار وما ورد في صحيحة
الفقيه من المسح بالاصابع كانه لاجزائه لا لتعينه وهل يجب ان يكون ببطن الكفين جعله في الذكرى
اقرب لما ذكره سابقا من التبعية للوضوء البياني والاقتصار على المتيقن ولا يخفى انه لا دلالة للاخبار الواردة

في البيان

في البيان على كون المسح بالبطن لاطلاقها الا ان يقال ان المتبادر من المسح بهما او ببعضهما الوارد في
هو المسح بالباطن فتأمل قوله باديا بالاعلى كما اشعر به من والحكم في الذكرى بوجوب ذلك وانه لو نكس
فالاقرب المنع اما للمساواة الوضوء تبعا للوضوء البياني وتبعه الشارح ايضا في شرح الارشاد لكنه حكم ببطلان
النكس من غير ذلك الاقرب الذي يشعر بنوع تردد فيه ولا يخفى ما في الاول لمنع المساواة بعدم تسليم الحكم
فيه مع انه لا يجري في بدل الغسل الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل وكذا الثاني اما اولا فلعدم دلالة
الاخبار الواردة في البيان كما نقلنا على ابتدائه عليه السلام بالاعلى الا ان يقال ان الاجماع على صحة البداءة بالاعلى يدل
على ابتدائه عليه السلام به في التيمم البياني اذ لو نكس لوجب حكمهم بوجوب النكس او القول به لا اقل فتأمل فيه واما
ثانيا فلان وجوب اتباع ما فعله عليه السلام في معرض البيان انما هو فيما علم انه مقصود بالبيان ولا نم ان الابتداء
بالاعلى هاهنا كذلك اذ مسح الوجه الواقع في الاية الكريمة مما لا اجمال فيه باعتبار الابتداء حتى يحتاج
الى البيان اذ ظاهره جواز الابتداء باي جزء منه كان وح فيجوز ان يكون ابتداؤه عليه السلام بالاعلى على تقدير
صحته باعتبار انه احد جزئيات الواجب لا لوجوبه بخصوصه نعم لا ريب ان الاولى الابتداء بالاعلى منه
اقتصارا على المتيقن واقتفاء بالمشهور فان ظاهر كلام المشايخ يقتضي وجوب ذلك كما حكم به العلامة في المنتهى
مقتصرا عليه فتأمل قوله وان احتمل غيره بان يكون تحديدا للممسوح لا للمسح كما حمل عليه الى المرافق في اية الوضوء
وهذا القدر من الجبهة لا يخفى ان هذا القدر هو كل الجبهة فكان من بيانه والمراد ان مسح هذا القدر
الذي هو الجبهة متفق عليه ودعوى هذا الاتفاق ذكر المصنف ره في الذكرى وتبعه الشارح وهو خلاف ظاهر عبارة الصدوق
في الفقيه فان ظاهره مسح الجبينين والحاجبين فقط لكن لو ثبت ما ادعياه من الاتفاق وجب حمل كلامه على
مسحهما زائدا على الجبهة وفيه تكلف فتأمل قوله وزاد بعضهم مسح الحاجبين نسب في الذكرى هذا القول الى الصدوق وتبعه الشارح
في شرح الارشاد وكلامه في الفقيه على ما اشرنا اليه ظاهر في مسح الجبينين والحاجبين فقط وبعد لزوم تأويله بناء على
ما ادعاه المصنف من الاتفاق يفيد زيادة الحاجبين والجبينين معا لا خصوص الحاجبين على ما نقلاه وقال في المقنع على ما في الجبينين
النسخة التي عندنا ونقله عنه العلامة ايضا في المنتهى وامسح بهما بين عينيك الى اسفل حاجبيك وهو كما ترى لا يظهر منه المراد
ويمكن ان يكون نظر الشارح هاهنا الى ما ذكره الشيخ في التهذيب فانه في بحث مسح الوضوء بعد تحقيق كون الباء للتبعيض
اورد على نفسه انه على هذا ينبغي ان يكون المسح في التيمم ببعض الوجه واجاب بهذه العبارة قلنا كذلك نقول لان عندنا ان المسح في التيمم يجب
ببعض الوجه وهو الجبهة والحاجبان ولا يخفى ظهوره في قوله بما ذكره الشارح بل ربما يشعر باتفاق الاصحاب عليه فافهم قوله واحوط منه
مسح الجبينين اي مع الحاجبين او بدلا عنهما وعلى هو مذهب الصدوق بعد التأويل وعلى الثاني اوفق على تأويله
ثم على الاول يحمل الثاني والاول في كلام الشارح على المستحبين لا القوليين فافهم وهاهنا قول اخر لم يتعرض له الشارح

وهو وجوب استيعاب الوجه وقد نقلوه عن علي بن بابويه قال في المنتهى وهو يلوح من كلام ابن ابي
عقيل فانه قال ولو مسح ببعض وجهه اجزاه ولا يخفى ان ما نقل عن علي بن بابويه هو وجوب استيعاب الوجه
وكلام ابن ابي عقيل على ما نقله يعطي جواز الاستيعاب وجواز الاقتصار على مسح بعض الوجه فهما قولان ثم
لما الخ والاخبار هي التي تلوناها عليك وانت تعلم ان ما يدل منها على مسح الجبهة هو موثقة زرارة
وما يدل على مسح الجبينين هي صحيحة زرارة في الفقيه وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابي المقدام وظاهرها
الاقتصار على مسح الجبينين لكن لو ثبت الاجماع على وجوب مسح الجبهة على ما ذكره المص والش يجب حملها على مسحهما زائدا
على الجبهة واما مسح الوجه فيدل عليه صحيحة زرارة وصحيحة داود بن النعمان وصحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي
وموثقة سماعة ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل بن همام وصحيحة محمد بن مسلم ورواية ليث المرادي وصحيحة
زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وظاهر اكثرها وان كان استيعاب مسح الوجه كما نقل عن علي بن بابويه لكن
يمكن حملها بقرينة الروايات الاخرى على قدر ما يجب مسحه شرعا وهو الجبهة او الجبينين او هما معا ويمكن
ايضا حملها على الاستحباب او على التخيير بين مسح الوجه وبعضه كما نقلنا عن ابن ابي عقيل واختاره المحقق
في المعتبر قال ولكن لا يقتصر على اقل من الجبهة ويمكن ايضا حملها على التقية اذ المعروف بين الجمهور هو وجوب الاستيعاب
وانما نقل عن ابي حنيفة جواز الاخلال بربع الوجه ويؤكد ايضا وجوب التاويل في تلك الاخبار ان السيد المرتضى
في المسائل الناصرية ادعى اجماع الاصحاب على عدم وجوب الاستيعاب وكذا صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع
الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله ص
ونزل به الكتاب من الله لان الله تع يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال
وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل
بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين
بالراس فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله ص للناس فضيعوه ثم قال فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه
قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك
الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان هذا الحديث الشريف صريح في عدم وجوب استيعاب مسح الراس
والرجلين في الوضوء لمكان الباء فيجري مثله في الوجوه والايدي في التيمم لقيام العلة ويؤكد ذلك ايضا قوله ع
اثبت بعض الغسل مسحا الخ هذا ثم ان استفادة التبعيض فيه من الباء في الاية الكريمة كما فهمه المحقق ومن
تاخر عنه من المحققين باعتبار كون الباء فيها للتبعيض فانه من احد معاني الباء على ما قيل ونقل [illegible]

قالوا

قالوا ان في قوله ع كفاية في ذلك ولا عبرة معه بقول ابن جني ان اهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل يورده الفقهاء وكذا انكار
سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه على ان انكارهما مع كونه شهادة على النفي معارض باصرار الاصمعي
على اثباته وهو انس بكلام العرب واستعمالاتهم ووافقه ايضا جماعة من النحويين كابي علي وابن كيسان وابن مالك
وابن هشام وقال ابن ادريس في السرائر الباء عندنا للتبعيض بغير خلاف وايضا الظ من كلام بعض الائمة رض ان
مجيئه بمعنى من مما لا انكار عليه ومثل له بقوله تع يشرب بها عباد الله وعلى هذا فيمكن ان يكون افادته التبعيض
بهذا الاعتبار ويمكن ان يكون استفادة التبعيض باعتبار تغيير الاسلوب والفصل بينه وبين غسل الوجه
بزيادة الباء هنا دونه فانه لا بد له من نكتة ويمكن ان يكون هي الاشارة الى التبعيض ولو باستعمالها بمعنى
من التبعيضية مجازا فان اقامة بعض حروف الجر مقام بعض غير عزيز كما هو المشهور بينهم وليس الغرض الاستدلال
من الاية الكريمة حتى يتوجه المناقشة بمنع كون النكتة ذلك وابداء نكتة اخرى لو امكن او منع كون الباء فيها
للتبعيض مع مجيئها لمعان اخرى بل تعويله ع على علمه من خارج بان الباء فيها للتبعيض وان تغير الاسلوب للاشارة
الى ذلك وعلى ما اشار اليه من تفسير رسول الله ص وبيانه فالغرض بيان ماخذ الحكم وما يشير اليه يوجه على انه على تقدير
كون الباء للتبعيض او قيام قرينة صالحة للحمل عليه يتوجه الاستدلال ايضا بان يق ان الاية الكريمة ح لا تدل الا على
وجوب مسح البعض والاصل نفي الزايد هذا وعلى تقدير حمل الباء على الالصاق كما هو اصلها على ما نقل عن سيبويه يمكن
ان يق ان قوله امسحوا برؤسكم ظاهره استيعاب الراس واما بعد زيادة الباء فالباء تفيد ان الفرض انما هو الصاق
المسح بالراس ويكفي الصاقه ببعضه فلا يفيد الاستيعاب وقد صرح بما ذكرنا صاحب الكشاف حيث قال في تفسير وامسحوا برؤسكم
المراد الصاق المسح بالراس وماسح بعضه ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح براسه وقد اخذ مالك بالاحتياط
فاوجب الاستيعاب او اكثره على اختلاف الرواية واخذ الشافعي باليقين فاوجب اقل ما يقع عليه اسم المسح انتهى
ويمكن تنزيل الرواية على هذا ايضا وعلى هذا فالمراد بقوله ع فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس
لمكان الباء انا عرفنا بالباء ان المسح اللازم ليس الا المسح بالبعض او عرفنا ان المراد خصوص البعض باشارة الباء
وضميمة تفسير النبي ص فتدبر وبما قررناه ظهر ان تشنيع المحقق البهائي ره في حواشي زبدة الاصول على العلامة ره
بانه رجح في التهذيب عدم مجيء الباء للتبعيض محتجا بانكار سيبويه مجيئه له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام
في تلك الرواية الصحيحة المشهورة التي رواها مشايخنا الثلثة في اصولهم الثلثة المعروفة اعني الكافي والفقيه
والتهذيب فان كان قدس الله روحه لم يطلع عليها فعجيب وان اطلع ومع ذلك رجح كلام سيبويه عليها
فالعجب اشد انتهى ليس بشيء اذ ربما تفطن العلامة بامكان توجيه الحديث بما ذكرنا من الوجهين من دون حمل الباء
على التبعيض او جعل التبعيض من معانيها الحقيقية نعم ما رجحه في التهذيب مخالف لما حكم به في المنتهى

من ان الباء للتبعيض وكلامه فيه هين اذ اختلافهم في الراى في الكتابين بل في موضعين من كتاب واحد ليس بعزيز فتامل ثم بعد تاويل اخبار الوجه فالوجه القول بوجوب مسح الجبهة والجبينين جمعا بين الاخبار وعملا بما نقل من الاتفاق على وجوب مسح الجبهة واما الحاجبان فليس عنهما عين ولا اثر في الاخبار فحكمهما ما ذكره الشارح ولا باس بمسحهما كما ذكره في الذكرى بل هو احوط خروجا من الخلاف من اوجبه خصوصا مع ما اشرنا اليه من اشعار عبارة الشيخ بالاتفاق عليه والله تعالى يعلم

ومما قررنا ظهر وجه تقييد بعضهم كالشارح هنا طرف الانف بالاعلى وان مراد من اطلقه ايضا ذلك وهم الا ذلك اذ لم يوجد التحديد به في الاخبار حتى يحتمل الطرف الاخر ايضا بل بناؤه على وجوب مسح الجبهة وانه حد لها وظاهر ان حد الجبهة هو الطرف الاعلى لا الاسفل ولم يرد نص في خصوص الانف من جملتها ومنه يظهر انما ذكره المص في الالفية من انه الى الطرف الاسفل اولى فيه ما فيه وفي السرائر بعد ما ذكر انه يمسح بهما وجهه من قصاص شعر راسه الى طرف انفه الذى يرغم به في سجوده قال وقد اشتبه على كثير من المتفقهة الطرف المذكور فيظن انه الطرف الذى هو المارن لاطلاق القول في الكتب فلعل نظر المص الى الخروج من قولهم وفيه ما فيه فتامل قوله ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى كون الممسوح انما هو ظهر الكفين هو المشهور بين الاصحاب بل كانه لا خلاف فيه بين القائلين بالمسح من الزند ويشهد له من الروايات حسنة الكاهلي المتقدمة واما كون المسح ببطن الكفين فهو المعروف بينهم مع الاختيار قال في الذكرى نعم لو تعذر المسح بالبطن لمانع من نجاسة او غيرها فالاقرب الاجتزاء بالظهر في المسحين لصدق المسح وفي المدارك حكم في صورة التعذر باجزاء المسح بالظهر مع احتمال وجوب التولية وقد سبق منا في بحث الضرب بالظهر مع التعذر كلام في هذا المقام فتذكر قوله من الزند بفتح الزاء اه هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن علي بن بابويه انه قال امسح يديك من المرفقين الى الاصابع ونقل في السرائر عن قوم من اصحابنا ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤسها وقال الصدوق في الفقيه واذا تيمم الرجل للوضوء ضرب يديه على الارض مرة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما جبينيه وحاجبيه ومسح على ظهر كفيه واذا كان التيمم للجنابة ضرب بيديه على الارض مرة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما جبينيه وحاجبيه ثم ضرب يديه على الارض مرة اخرى ومسح على ظهر يديه فوق الكف قليلا ويبدأ بمسح اليمنى قبل اليسرى وفي المقنع ذكر انه بدل الوضوء يدلك احدى يديك بالاخرى فوق الكف قليلا من غير تفصيل وفرق بين بدل الوضوء والغسل ثم تستبح المسح من القرن الى اطراف الاصابع الى ظهرها وباطنها ولا ما هو المشهور الروايات الدالة عليه كصحيحة زرارة وموثقة وحسنة ابن بكير عنه وحسنة عمرو بن ابى المقدام وحسنة الكاهلي وصحيحة اسمعيل بن همام المتقدمة واستدل ايضا في المدارك بالاية الكريمة فان الباء للتبعيض كما سبق وان اليد هي الكف الى الرسغ اى الزند يدل عليه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والاجماع منا ومن العامة منعقد على انها لا يقطع من فوق

الرسغ

الرسغ وما ذلك الا لعدم تناول اليد له حقيقة وفيهما تامل اما في الاول فلان كون الباء للتبعيض لا يدل الا على نفي وجوب المسح الى المنكب كما قاله الزهري من العامة لصدق التبعيض على تقدير وجوب المسح الى المرفق ايضا وكذا الى اصول الاصابع بل يمكن ان يجعل هذا حجة للقول الاخير اذ مقتضى الاية الكريمة اجزاء المسح بالبعض مطلقا لكن دل الاجماع على وجوبه الى اصول الاصابع ولا اجماع في الزائد فظاهر الاية عدم وجوبه وبعضده الاصل ايضا وايضا يمكن ان يكون التبعيض باعتبار عدم وجوب مسح الباطن الا ان يكون مذهب ابن بابويه وجوب المسح الى المرفق ظاهرا او باطنا كما هو مذهب ابى حنيفة والشافعى ويكون الغرض الرد عليه فلا يمكن له القول بكون التبعيض بذلك الاعتبار واما الثاني فلان عدم تناول اليد لما فوق الرسغ حقيقة على تقدير تسليمه لا ينفي الا مذهب علي بن بابويه ولا يثبت خصوص القول المشهور لمكان القول الاخر وهو مسح الى اصول الاصابع الا ان يدعى ظهور نفي كونها حقيقة فيما دونه وان الاشتباه انما هو فيما فوقه فلذلك تصدى لنفيه قال في القاموس اليد الكف ومن اطراف الاصابع الى الكتف ثم لا يخفى ما في الدليلين من التنافي فانه اذا كانت اليد حقيقة الى الزند فلا وجه للباء التبعيضية مع وجوب المسح الى الزند عندهم فالتمسك بهما انما يناسب القول بوجوب المسح الى اصول الاصابع لا القول المشهور فتدبر احتج لابن بابويه بقوله تعالى وايديكم منه فاحال بالايدي على ما ذكره في الغسل اذ الكلام كالجملة الواحدة فيجب التناسب بينهما ولانه لما بين في الاول لم يحتج في الثاني الى بيان وفيه منع الاحالة على اليد السابقة فان تقييد المعطوف عليه لا يوجب تقييد المعطوف اجماعا هذا مع وجوب تقدير الباء هنا ولم يوجد هناك وقد عرفت انه دليل المخالفة بين الحكمين وانه يجب الاستيعاب هناك الى المرفقين بخلافه هيهنا واحتج ايضا بما تقدم من موثقة سماعة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم وفيه مع عدم صحة الاوليين واضمار الاولى انه يمكن حملها على التقية لموافقتها المذهب الحنفية ولما هو المعمول عند الشافعية وذهب اليه جماعة اخرى من العامة كابن عمر والحسن والثوري ويمكن ايضا حملها على الاستحباب جمعا بين الاخبار قال المحقق في المعتبر الحق عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفان على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن اى الاخذ على هذا الوجه اخذ بالمتيقن حصول البراءة منه او القول بوجوب مسح الكفين فقط وحمل ما زاد على الجواز اخذ بالمتيقن وجوبه وحمل الشيخ هذه الاخبار على ان المراد بالمسح الى المرفق الحكم لا الفعل لانه اذا مسح ظاهر الكف فكانه غسل ذراعيه في الوضوء فيحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء ولا يخفى بعده جدا واورد عليه ايضا في المدارك بانه لا يجري في صحيحة محمد بن مسلم ونحوها مما كان فيه التيمم بدلا من الغسل كما لا يخفى وفيه انه بعدم الاجزاء نعم يصير الحكم فيه ابعد فتامل واما ما نقل في السرائر عن قوم من اصحابنا فيمكن الاحتجاج

بحسنة حماد بن عيسى بابن ابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسحوا على كفيك من حيث موضع
القطع وقال وما كان ربك نسيا فان ظاهرها ان المراد باليد حيث ما اطلق بدون تحديد يجب ان يكون
هي الى حد واحد اذ لا يصح ثانيا ارادة تحديد يخالف للاول بدون قرينة تدل على ذلك اللهم الا من نفي الاطلاق الاول
وما كان ربك نسيا فيجب المسح من موضع القطع والقطع عند اصحابنا من اصول الاصابع فيجب المسح ايض منها لكن
لا يخفى انها لعدم صحتها وارسالها لا تعارض الروايات الاولة ويمكن بعيدا حملها على ان ذكر الايتين لمجرد ان
لليد اطلاقات مختلفة وقوله ع وامسح على كفيك من حيث موضع القطع اى موضع القطع عند العامة او كان
ذلك تقية منه ع في موضع وقوله ع وما كان ربك نسيا اى لم ينس بيان احكامه ولم يدعها مبهمة بل بينها
لرسوله ص وهو بينها لاهل الذكر ع فيجب الاخذ منهم واما حملها على انه الزامى على العامة وموضع القطع عندهم
الزند على ما قيل فلا يظهر وجه لصحة الالزام فانه ان كان بناؤه على انهم يجعلون اليد عند الاطلاق ظا
فيها الى الزند ولذا قالوا بقطعها منه فيجب مسحها ايض منه فليس كك فان المعروف بينهم على ما في كتب الاصول
ان اليد عند الاطلاق ظاهرة فيها الى المنكب فتحديد القطع من الزند ليس بناؤه على ما ذكر من الظهور ولو
سلم فانهم تمسكوا في تحديدها في المسح من المرافق الى بنصوصهم ولا ضير في العدول عن الظ بالنص وان كان
بناؤه على انهم اذا حملوها عند الاطلاق في القطع عليها الى الزند فكيفما كان يجب حملها في المسح ايض على ذلك
ففيه منع ذلك اذا كان مستندهم النص والا فيرد ذلك علينا ايض فانا حملناها في اية القطع عليها الى
اصول الاصابع وفي المسح عليها الى الزند فتامل ومما يمكن ان يحتج به على ما نقلنا عن الصدوق صحيحتا
داود بن النعمان وابي ايوب الخزاز المتقدمتان وما فيهما من مسح اليدين فوق الكف قليلا وكانه لما كان
الظ منهما ان التيمم فيهما بيان للبدل الغسل اقتصر في الفقيه في الحكم عليه وحمل الروايات الاخرى التي اقتصر
فيها على مسح ظهر الكف على غيره وفي المقنع عمل بهما من غير تفصيل وفيه ان مسحه ع فوق الكف قليلا يمكن ان يكون
من باب المقدمة ولذا لم يتعرض له في الروايات الاخرى فالحكم بوجوب ذلك اصالة بمجرد هاتين الروايتين لا يخ
عن اشكال واجاب العلامة في المختلف بانه يحتمل ان يكون الراوي راى الامام ع ماسحا من اصل الكف فتوهم
المسح من بعض الذراع ويحتمل ان يكون قوله فمسح وجهه ويديه فوق الكف اشارة الى ان المسح على الكفين
وقوله قليلا يشير الى انه لا يجب ايصال الغبار الى جميع العضو وان وجب استيعابه ولا يخفى بعد الوجهين فتدبر
قوله ثم مسح ظهر اليسرى وجوب الترتيب على ما ذكره من الابتداء بالضرب ثم مسح وجهه ثم يده اليمنى ثم اليسرى
كانه مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله في التذكرة والمنتهى ويدل ايض على تقديم الضرب كثير من الروايات

المتقدمة

المتقدمة وعلى تقديم الوجه صحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي منها وعلى تقديم اليمنى صحيحة محمد بن مسلم فلا
حظها قوله مبتديا بالزند فلو نكس بطل كما قلناه في الوجه كذا في الذكرى والكلام فيه ايض كما قلنا في الوجه
فتذكر قوله ويتيمم غير الجنب ممن عليه حدث آه قال في الذكرى ظ الاصحاب ان الاغسال سواء في كيفية
التيمم قال في المقنعة وكك تصنع الحائض والنفساء والمستحاضة بدلا من الغسل وروى ابو بصير قال
سالته عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجدا ماء قال نعم وعن عمار بن موسى عن الصادق ع مثله وخرج
بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب الوضوء هنالك ولا باس به والخبران
غير مانعين عنه لجواز التسوية في الكيفية لا في الكمية انتهى وقد فصل المحقق في المعتبر فقال من وجب
عليه الوضوء والغسل لا يجزيه تيمم واحد ان شرطنا الضربتين في الغسل وان اجتزأنا بالضربة ففيه تردد
ووجه الاجتزاء ان الغسل كالوضوء في صورة التيمم كالو بال وتغوط فانه يجتزى بالمرة ووجه الافتقار الى تيممين
اختلاف النية فان الاول تفتقر الى نية انه بدل عن الوضوء والاخر انه بدل عن الغسل ولا يجمع النيتان
انتهى ولا يخفى ان الحكم بعدم الاجزاء على تقدير اشتراط الضربتين محل مناقشة اذ لو اتى بتيمم بضربتين فلا يبعد اجزاؤه
عن الغسل والوضوء جميعا اما عن الغسل فظ واما عن الوضوء فلاشتماله على ما هو بدل منه واشتماله على ضربة زائدة لا يصلح مانعا
الا ان يثبت ذلك بدليل كان يثبت خروجه بها عن الموالاة المعتبرة فيه شرعا واثبات ذلك دونه خرط القتاد واما
على القول بالاجتزاء بضربة واحدة في الجميع كما هو الاظهر على ما سبق فالظ ما ذكره اولا واما ما ذكره [illegible] في وجه
عدم الاجتزاء من اختلاف النية ففيه انه لا دليل على اشتراط قصد البدلية وعلى تقدير تسليمه فلم لا يجوز قصد
البدلية عنهما واي دليل على ما ذكره من عدم اجتماع النيتين وبالجملة فالظ في الاعتبار اجزاء تيمم واحد في الجميع
ويؤيده ايض ما اشير اليه من الروايتين المتقدمتين وان اضرب الاولى هذا كله مع ان الظ على ما سبق هو القول
بعدم احتياج شيء من الاغسال الى الوضوء كما ذهب اليه المرتضى ومعه سقط هذا الفرع راسا لكن لا باس بالاحتياط
والله تعالى يعلم قوله ممن عليه حدث يوجب الغسل آه المحدث غير الجنب على المحدث بالحدث الاصغر فقط مع عدم وجوب
التيممين عليه فقيده الشارح بقوله ممن عليه حدث يوجب الغسل ليندفع ذلك ولا يبعد استفادته من سياق
كلام المص ايض ثم بعد ذلك يرد صدقه على غير الجنب ممن عليه حدث يوجب الغسل مع قدرته على الغسل فقط
او الوضوء فقط مع عدم وجوب التيممين على شيء منهما كما سيشير اليه الشارح فقيده لدفع ذلك بقوله عند تعذر
استعمال الماء مطلقا اى في كل من الغسل والوضوء قوله مع انه يصدق عليه اى على كل منهما انه محدث غير جنب
ولا ينفع ايض ما ذكره الشارح من التقييد الاول الذي ربما استفيد من سياق الكلام المص ايض لصدق ذلك ايض عليه كما اشار
اليه فلا بد في اخراجه من قيد اخر كما فعله الشارح من التقييد بتعذر استعمال الماء مط اى في كل من الوضوء والغسل

كما اشرنا اليه فتامل قوله ويجب في النية قصد البدلية الظاهر من كلام بعضهم كالمص كالشيخ في الخلاف القول به مطلقا وجعل بعضهم في الذكرى بناء هذا على اختلاف الهيئة في التيممين باعتبار الضربة والضربتين فعلى القول بالضربة او الضربتين فيهما لا حاجة الى هذا القصد ومنهم من نفى اعتباره مطلقا اما القول الاول فلا يظهر له وجه اصلا واما الثاني فيستدل عليه بانه مع اختلاف التيممين في الحقيقة لا بد من تميزهما بالنية وهذا انما يتم فيما لو اجتمع عليه القسمان اما من عليه احدهما خاصة فلا كما وجوب التميز عليه لم يكلف التميز في الواقع ولو سلم وجوب التميز بمجرد الاشتراك في المفهوم فنقول التميز فيما نحن فيه لا يتوقف على قصد البدلية بل ربما امكن بوجه آخر ايضا وهذا يتاتى في صورة اجتماع التيممين ايضا وبالجملة فالقول باعتبار قصد آخر زايدا على ما يتوقف عليه مما لا وجه له ومنه يظهر قوة قول الباقي مطلقا واعلم ان الشيخ في الخلاف ذكر انه اذا تيمم الجنب نية انه يتيمم عن الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز له الدخول به في الصلوة وهذه المسئلة لا نص لاصحابنا فيها على التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به في الصلوة لان التيمم يحتاج الى نية انه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة واذا لم ينو ذلك لم يصح التيمم وينبغي ان يعيد التيمم وايضا فان كيفية التيمم يختلف على ما قدمناه من الضربة والضربتين وايضا طريقة الاحتياط يقتضي اعادة التيمم لانه يصير داخلا في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى بتيممه استباحة الصلوة من حدث جاز له الدخول في الصلوة كان قويا والاحوط الاول انتهى وانت خبير بانه على ما قررنا من عدم وجوب قصد البدلية يندفع ما ذكره من التعليل الاول لعدم الجواز واما الثاني فانما يتم لو لم يتذكر الا بعد تمام التيمم واما لو فرض انه ذكر الجنابة بعد النية واتى بالضربة الثانية قبل فوات محلها فلا منع من صحة هذا التيمم باعتبار الوجه الثاني ايضا في الفرض لكن يتم الذي ذكره ليس بمجرد عدم قصد البدلية بل بقصد غير ما عليه فلا يصح من هذه الجهة وفيه انه اذا قصد التيمم الواجب عليه كان الواجب عليه بدل الغسل فيقع له ذلك ولا يضره قصده بدلية الطهارة الصغرى بل يقع هذا القصد منه لغوا كما قيل بصحة الوضوء بنية القربة بدون تعرض للوجوب والندب او قصد خلاف الواقع منهما نعم الاحوط كما ذكره الشيخ والله تعالى يعلم قوله ان كان التيمم بدلا عن احد الحدثين والقرينة على التخصيص ما ذكره اولا من اشتراط عدم الماء لانه انما يستقيم فيه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قوله على القول باختصاص التيمم بذلك قلت اي وجوب خصوص التيمم لذلك وعدم مشروعية الغسل كما هو المشهور واما على القول الآخر وهو مشروعية الغسل اذا ساوى زمانه زمان التيمم ولم يستلزم تنجيس المسجد فلو قيل بالتخيير بين التيمم والغسل ايضا فيشكل قصد البدلية فيه ايضا كما نظيره لما لو قيل بتقديم الغسل عليه وان الانتقال الى التيمم انما هو مع فقد احد الشرطين كما اختاره المص في الدروس والشهيد الثاني في شرح الارشاد فيتجه قصد البدلية وعلى هذا فجعل الشارح ما ذكره مبنيا على القول بالاختصاص بناء على ظهور الحكم فيه دون القول الآخر لما فيه من الاجمال على ان الشارح ربما لم يحتمل الاحتمال الاول فانه لم يتعرض له في شرح الارشاد اصلا فيكون الامر عنده مرددا بين القول بالاختصاص مطلقا او تقديم الغسل عليه بشرطيه نعم في الذكرى ربح عن اشعار بما ذكرنا من الاحتمالين فلعل الشارح لم يرض بالاول منهما وعلى هذا فوجه التخصيص بالقول بالاختصاص ظاهر وقد جعل سلطان العلماء ره ذلك اشارة الى احد المسجدين وهو يكون المعنى ان ما ذكرنا من احد المسجدين انما هو بناء على القول باختصاص التيمم باحدهما واما على القول الآخر وهو عموم الحكم في كل المساجد فيتم ههنا ايضا وعلى هذا ينبغي جعل بناء كلام الشارح على القول الاول من القولين الذين

نقلنا او الاحتمال الاول ايضا للقول الآخر لو تفطن له ولعل من له دربة باساليب الكلام يستشهد بان مراد الشارح هو ما ذكرنا فتامل قوله مع احتمال بقاء العموم يجعله بدلا اختياريا قلت هذا الاخير كما ترى فانه على القول باختصاص التيمم بذلك لا يجوز الغسل اصلا فلا يمكن قصد البدلية الاختيارية الا ان يقال المراد بالبدلية الاختيارية فيه هو ان الواجب الاصلي عليه الغسل الا انه مع اختياره والقدرة عليه اوجب عليه بدله وهو التيمم لضرورة شرعية لا انه بدل اختياري بمعنى انه يجوز له اختيار كل منهما كما في الصورتين الاوليين وفيه تكلف ولو جعل بدلا اضطراريا بناء على الضرورة الشرعية لكان اظهر وان كان الحكم بوجوب قصد البدلية فيه كانه مما لا وجه له اصلا بل الحكم بوجوب قصد البدلية في غيره ايضا محل كلام ولو حمل الكلام على الوجه الذي حمله سلطان العلماء ره يمكن جعل بناء كلامه على القول بالتخيير بين التيمم والغسل كما هو احد الاحتمالين على ما ذكرناه ويتم لا اشكال عليه لكن فيه بعد في بعد كما لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم وجه لوجوب قصد البدلية انما هو على القول بوجوب قصدها مطلقا اذ لا دليل لهذا القول فيما هو بدل حقيقة كما اشرنا اليه فكيف بمثل هذا البدل الذي بدليته مجرد اصطلاح منا واما على القول بوجوب قصد البدلية بناء على اختلاف الهيئة في التيممين فالقصد المذكور انما هو لتميز ما يقصده كما نقلنا عن الذكرى فيمكن ان يقال ان وجوب قصد البدلية ههنا ايضا انما هو للتميز المذكور ولتذكر ان التيمم الذي يقصده هو ما فيه ضربتان فان الحدث الذي عليه مما يوجب الغسل لكن لتعذره في المسجد شرعا انتقل الى التيمم فالتيمم الذي عليه هو ما كان بدلا للغسل وفيه ضربتان لكن لا يخفى ان وجوب الضربتين في بدل الغسل لو ثبت فشموله لمثل هذا البدل محل تامل فتامل قوله ويجب فيه نية الاستباحة ولا يجوز نية رفع الحدث لانه غير رافع باجماع علمائنا ومتى لم يرفع لم يصح نيته شرعا كذا ذكره العلامة ره في المنتهى وغيره والمراد بالحدث ما ذكرنا سابقا من الحالة المانعة عن الدخول في الصلوة الا لضرورة او رخصة وظاهر ان هذه الحالة لا ترتفع بالتيمم او ارادوا برفع الحدث رفعه بالكلية بحيث لا يجب ابتداء له الدخول في الصلوة مثلا بعده ان يتجدد له حدث آخر وظاهر ان التيمم لا يرفع بهذا المعنى اذ لا يجوز له الدخول في الصلوة عند التمكن من الماء وما ذلك الا باعتبار الحدث السابق والا فالتمكن من الماء ليس بحدث اجماعا على ما نقله في المعتبر والا لو كان حدثا لزم استواء المتيممين عند وجوب الماء في موجبه من الوضوء او الغسل وليس كذلك لوجوب الغسل على المجنب والوضوء على المحدث بالحدث الاصغر فتامل فيه وجوز الشهيد ره في قواعده نية الرفع فيه الى غاية معينة اما الحدث او وجود الماء وهو ره اراد بالحدث الحالة المانعة في الحال والمراد برفعه رفعها في الجملة وعلى هذا فلا منافاة بين الكلامين اذ ظاهر ان الاجماع انما هو على ان التيمم لا يرفع الحدث بالكلية بحيث لا يحتاج الى طهارة بعد وجود الماء ايضا لا انه لا يرفعه اصلا بل رفعه الى غاية على ما ذكرنا الا الاستباحة التي ذكروها وجوزها وافضل ونقل في الذكرى انه لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة وينبغ

وقال في المعتبر ولو نوى الجنب تيمم الجنابة فان قلنا بالضربة الواحدة فيهما اجزأه وان قلنا بالتفصيل لم يجزه وقال الشيخ في الخلاف الذي نقصه المذهب انه لا يجوز لانه يشترط ان ينوي به بدلا من الوضوء او بدلا من الجنابة ولم ينو ذلك انتهى وذكره الشيخ اختيار باعتبار الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ لا باعتبار انه جعل بناء وجوب قصد البدلية على هذا التفصيل كما فعله الشهيد في الذكرى فظاهر من المعتبر ايضا تفصيل منه

حمله ايضاً على وفق ماذكرنا اى رفع الحالة المانعة من الدخول فى الصلوة فى الحال وان بقيت حالة اخرى منعت منه
عنه التمكن من الماء وذلك ان نحمل رفع المانع فلاحاجة الى اعتبار تعدد الحالة وجوز فى الدروس ان ينوى
رفع الحدث الماضى كما جوز ذلك فى دائم الحدث وقد وجهنا كلامه سابقا فى دائم الحدث واما هنا فلا ادرى له وجها
فتبصر قوله وظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوبها العلامة ره فى المنتهى نسب القول بوجوب الموالاة الى علمائنا واستدل
عليه بقوله تعم فتيمموا اوجب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة بلا فصل بدلالة الفاء الموضوعة للتعقيب
بلا مهلة ولا يتحقق التيمم الا بجميع اجزائه فيجب فعلها عقيب الارادة بقدر الامكان بان ياتى باحدها ثم يعقبه بالباقى
من غير فصل واورد عليه فى المدارك بان من المعلوم ان المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوى وهو القصد لا التيمم
بالمعنى الشرعى ويمكن دفعه بان المراد بالتيمم فيها وان كان هو القصد لكن الظاهر ان المراد بقصد الصعيد
فيها اما التيمم الشرعى بجميع اجزائه ويكون ما بعده تفصيلا له فى الجملة او قصده بالضرب او الوضع عليه
وعلى الاول فالامر كما ذكره العلامة وعلى الثانى فيجب الاتيان بمسح الوجه بعد الضرب او الوضع بلا مهلة
بدلالة الفاء الثانية وكذا بمسح الايدى بحكم العطف على انه اذا ثبت الموالاة فى الاولين يثبت فى الباقى
بعدم القول بالفصل فتامل واستدل عليه ايضا فى الذكرى بان التيمم البيانى عن النبى صم واهل بيته عليهم السلام توبع فيه
فيجب للتاسى وهذا انظر مما نقلنا عنه فى بحث مسح الجبهة من الاستدلال على وجوب الابتداء بالاعلى وفيه ما فيه
فتذكر او باتم خاصة وجهان البطلان وفاء الحق الواجب والصحة وان اثم لصدق التيمم مع عدمها كذا فى الذكرى
وشرح الارشاد وفى شرح الارشاد حكم بضعف الثانى وهو كما ترى بل الظاهر ضعف الاول اذ وجوب شئ فى
عبادة لا يدل على البطلان مع الاخلال به الا ان يثبت كونه من اجزاء تلك العبادة او هيئاتها التى لا تطلب بدونها
ولم يثبت ذلك فيما نحن فيه فالاصل الصحة وان اثم بمقتضى الوجوب فتدبر قوله وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا
اى مع امكان زوال العذر وبدونه تظهر قوة الاول جعل العلامة ره فى المنتهى وجوب الموالاة على هذا القول ظاهرا
وزاد الشارح عليه فحكم بانه يظهر قوة البطلان مع الاخلال بها وفيهما تامل اما فى الاول فلان وجوب رعاية ضيق الوقت
لا يستلزم وجوب الموالاة البتة لانهم ارادوا بها كما سيذكره الشارح وجوب تاخيره الى ان يبقى مقدار فعله مع باقى
الشرايط المفقودة والصلوة تامة الافعال علما او ظنا وعلى هذا فلا يجب تاخيره عن باقى الشرايط وح فيجوز
ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض الشرايط المفقودة فلا يحصل الموالاة مع عدم الاخلال برعاية ضيق الوقت
وايضا يمكن ان يظن اولا ضيق الوقت ويظهر بعد الشروع فى التيمم سعته وعلى هذا فيمكن له الاخلال بالموالاة بتاخير
باقى التيمم الى ان يتضيق الوقت فوجوب رعاية ضيق الوقت لا يدل على وجوب الموالاة كليا وايضا الظاهر ان المعتبر
ضيق الوقت بالنسبة الى ما ياتى به من كيفية المشروط طولا وقصرا ولا يجب رعاية ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا

وفيه تامل فانه يمكن ان يفهم الوضع او الضرب من لفظ منه ثم يمكن ان يستدل بالفاء الثانية كما افاده وفيه ايضا تامل فانه يقتضى ايقاع تعقيب قصد الصعيد وارادة الصلوة بلا مهلة ولا يفهم منه وجوبه ورد على الاول وقال ربع

مايسع

مايسع اقل الواجب وعلى هذا فيمكن ان يشرع فى التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من طول الصلوة بشروه
ثم بدوله فيه ويتبع له القصر فيمكن له ح الاخلال بالموالاة مع رعاية ضيق الوقت فافهم واما الثانى فلان
بناؤه على استلزام رعاية الضيق لرعاية الموالاة فاذا وجب الاول ولم يصح التيمم بدونها كما هو صريح كلام
القائلين بوجوب رعاية الضيق فلم يصح مع الاخلال بالثانى بحكم الاستلزام بينهما ويرد عليه منع
الاستلزام كما ذكرنا من الوجوه ولو سلم فرعاية الضيق انما يستلزم رعاية الموالاة اذا روعى عدم
خروج وقت المشروط لا مط وهو ظاهر وح فاذا شرع فى التيمم مع الضيق وترك الموالاة اما سهوا او عمدا
وان اثم فى الاخير فقد حصل رعاية الضيق بدون الموالاة فلا دليل على كون الاخلال بالموالاة على هذا
مبطلا للتيمم فتفطن قوله ويستحب نفض اليدين جعله فى المنتهى مذهب علمائنا ونسب خلافه الى الجمهور
وهو ظاهر فى عدم خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه من الروايات المتقدمة فى كيفية التيمم موثقة زرارة وابن
بكير وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابى المقدام ورواية زرارة ورواية ليث المرادى وصحيحة
زرارة ثم استحباب النفض فى الضربة الاولى لا غبار عليه واما فى الضربة الثانية ايضا على القول بها فمستنده
من الروايات هو رواية ليث وصحيحة زرارة وفى دلالتهما على ما فهموه خفاء كما اشرنا اليه هناك فتذكر
قوله بنفخ ما عليهما من اثر الصعيد قال فى القاموس نفض الثوب حركه لينتفض وعلى هذا فلما كان الوارد فى
الاخبار وعبارات الاصحاب بلفظ النفض فالظاهر اعتبار تحريك وعدم الاكتفاء بنفخ ما عليهما من الصعيد
وان كان ظاهر الحال ان الغرض من النفض ازالة تلك الاثار والتخفيف فيها لئلا يوجب تشويه الخلقة على ما
اشار اليه المصنف فى الذكرى وربما يحصل ذلك بما ذكره من النفخ ايضا اذ لا عبرة بتلك الاعتبارات المستنبطة
فالاولى الوقوف على ظاهر النص فتامل قوله او مسحهما فى حصول المستحب بالمسح بدون التحريك تامل كما اشرنا
اليه فى النفخ ومعه ايضا لا يخرج عن شئ اذ ربما كان المستحب هو النفض الذى ظاهره التحريك الذى يزول
معه غالبا بعض اثار الصعيد ويبقى بعض لا المسح الذى يزول معه اثره بالكلية او جعله واستحب الشيخ
مسح احدى اليدين بالاخرى بعد النفض ولا يظهر مستنده قوله اوضرب احديهما بالاخرى هذا وان
كان ضربا من النفض لكن الظاهر ان مراده هو التحريك المجرد فلا وجه للاضراب عنه وابهام حصره فى احد هذه الوجوه
فتبصر قوله وعدّ فى الذكرى من مستحبات التيمم تفريج الاصابع عند الضرب وقال نص عليه الاصحاب ليتمكن اليد
من الصعيد ولا يستحب تخليلها فى المسح للاصل انتهى قوله مع باقى شرايط الصلوة المفقودة ظاهره تجويز
تقديم التيمم على باقى الشرايط كتطهير الثوب اذا كان نجسا وتحصيل مكان مباح ونحوهما ولم ار فى كلام القائلين
بالتضييق تصريحا بذلك ولا اشعارا اليه بل حيث قالوا لا يجوز التيمم الا فى اخر وقت الصلوة فعند تضييقها

وعليه بقواتها فالظ منه وجوب تقديم باقي الشرايط المفقودة عليه مع الامكان والله تعالى يعلم قوله ولا
يؤثر فيه ظهور الخلاف فمتى ظن الضيق وتيمم وصلى ثم ظهر الخلاف فلا اعادة لتحقق الامتثال ونقل
في المعتبر ان ظ كلام الشيخ في كتب الاخبار وجوب الاعادة ولم اقف في كلام الشيخ على ما يكون صريحا او ظاهرا
فيما ذكره نعم ربما امكن استنباطه من بعض تأويلاته كما سنشير اليه عنقريب ولو ظهر الخلاف قبل الصلوة فالظ
عدم وجوب الاعادة لما ذكرنا وعلى قول الشيخ فالاعادة فيه اظهر فتدبر قوله ولا استحبابا بل يكون هذا
اشهر الاقوال بين المتأخرين بل الاشهر عندهم الجمع بين الاخبار بحمل الدالة على المضايقة على صورة الطمع والرجا
والدالة على عدمها على غيرها واستحباب التأخير مع عدمه لا دخل له في الجمع ولم يتعرض له اكثرهم وعلى ما مذهب بعضهم ولا ابن
الجنيد انه قال ان وقع اليقين بفوت الى اخر الوقت او غلب الظن فالتيمم في اول الوقت احب الى استجوده المحقق في المعتبر
والعلامة في اكثر كتبه نعم القول بالاستحباب وجه للجمع بين الاخبار ذهب اليه القائلون بالتوسعة مطلقا فتدبر
قوله والثاني وهو الذي اختاره المص هذا مذهب الاكثر ذهب اليه الشيخ ره في كتبه والسيد المرتضى وابو الصلاح
وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن البراج وجماعة ممن تبعهم وهو ظ كلام المفيد في المقنعة وادعى عليه المرتضى الاجماع
في الانتصار والناصرية واما دعوى الاجماع عليه من الشيخ فلم ار في كتبه المعروفة وهي المبسوط والخلاف والاقتصاد
والجمل وكتابي الحديث وهو مع انه في الخلاف تمسك بالاجماع في اكثر المسائل لم يتعرض له ههنا فيبعد دعواه في موضع
اخر ولم ار ايضا نسبة هذه الدعوى الى الشيخ في كلام الشهيد ره الا في ظ المختلف حيث قال احتج الشيخ والسيد بالاجماع
وبعموم الاخبار ويمكن حمله على ان الاحتجاج بهما منهما وان كان احتجاج كل منهما بواحد منهما لكن كلام الشهيد ههنا
في نسبة هذه الدعوى الى الشيخ ايضا وكذا في شرح الارشاد واضاف فيه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مقبول فضلا
عن نقل هذين الاماميين والعجب منه ره انه مع قوله هذا كيف طرح في رسالة الجمعة الاجماع الذي نقله هذان
الامامان مع جم غفير من اعاظم الاصحاب على نفي الوجوب العيني زمن الغيبة وقال هذا مع شهرة نقل الخلاف في هذه المسئلة
في كتب الاصحاب في صلوة الجمعة فانه لم ير من القول بالوجوب العيني زمن الغيبة احدا الى زمان تاليف تلك الرسالة والله تعالى يعلم
وقد ادعى الاجماع ههنا ابن ادريس ايضا في السرائر فانه قال التيمم عند جميع اصحابنا الا من شذ ممن لا يعتد
بقوله لانه قد عرف باسمه ونسبه انما يجب في اخر الوقت وعند خوف فوات الصلوة وخروج وقتها وكذا
ان يستعمل قبل اخره ويضيقه على وجه من الوجوه واخر الوقت من شرطه كان عدم الماء بعد طلبه من شرطه
قوله وهو قول الصدوق ره وكذا الجعفي في ظ كلامه على ما نقله في الذكرى وعزاه في المنتهى واستظهره في البيان واعلم
انه شاع بينهم هذا النقل عن الصدوق من غير تعيين كتابه وليس ذلك في كتابه المشهور الذي هو الفقيه فانه
فيه لم يتعرض لهذه المسئلة اصلا وان كان ذلك لا يخرج عن دلالة ما على ما نسبوا اليه من التجويز وفي المعتبر عين كتابه انه

الفقيه وما عندنا من نسخة بخلاف ما نقلوه فانه قال فيه اعلم انه لا يتيمم الرجل حتى يكون في اخر الوقت فاذا تيمم اجزأه ان يصلي
بتيممه صلوات الليل والنهار ما لم يحدث او يصيب ماء قوله والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مطلقا وهو صحيحة محمد بن مسلم
قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وموثقة عبد الله بن بكير
عن ابي عبد الله عم وفيها فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في اخر الوقت فان فاته الماء فلن تفوته الارض وحسنة زرارة بابراهيم
عن احدهما عليهما السلام قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت
فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل يؤيده ايضا ما رواه الجمهور عن علي عم في الجنب يتلوم ما بينه
وبين اخر الوقت فان وجد الماء والا تيمم والتلوم الانتظار والمكث ولا يخفى ان في دلالتها على اعتبار الضيق مطلقا
تامل فان قوله عم في الرواية الاولى فان فاتك الماء يشعر بجانبه ومثله الرواية الثانية والغاية وكذا قوله عم في الرواية الثالثة
فليطلب ما دام في الوقت اذ لا معنى للطلب مع القطع بعدمه لكن روى الشيخ مثل هذه الرواية بسند اخر من ابن بكير عن زرارة
عن احدهما عليهما السلام قال اذا لم يجد المسافر الماء فليمسك ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته فليتيمم وليصل
في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وليس فيه ما ذكر من الاشعار فالظ اعتبار الضيق
مطلقا لكن في سنده زيادة على ابن بكير وفطحيته قاسم بن عروة ولم يوثقوه وما زادوا في مدحه على انه له كتابا هذا مع
ان الظ اتحاد الرواية فمع الاختلاف فيهما لا يبقى التعويل عليها خصوصا مع كون الطريق الاولى اقوى هذا واما
الايراد بان هذه الروايات لا تدل الا على التأخير في صورة عدم وجدان الماء فلا يثبت بها وجوب رعاية الضيق
مطلقا فيمكن دفعه بعدم القول بالفصل على ان ظ موثقة ابن بكير اطلاق الحكم ولا ينافيه قوله فان فاته الماء اذ لا بعد في حمل
فوت الماء على عدم التمكن من استعماله فلا يوجب تقييد ما اطلق اولا ولا يخفى ايضا انه لا بعد في حمل عدم الوجدان
في الروايات الاخرى على عدم التمكن حتى يثبت به عموم الحكم لكن لا يمكن ذلك في مقام الاستدلال لاحتمال المعنى الاخص
فتدبر وربما يستدل ايضا للقول بالتضييق برواية زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها
ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على
وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد والبردعة ويتيمم
ويصلي وفيه ان اشتراط خوف الوقت ربما كان للتجويز مثل ما ذكر من التيمم لا مطلقا هذا مع ضعف الرواية بالجهالة
فلا تنافي قوله وبعضها غير مناف اشارة الى ما استدلوا به من الاخبار للقول بالتوسعة وهي الاخبار
الدالة على ان المتيمم اذا صلى ثم وجد الماء في الوقت لا يجب عليه الاعادة كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عم فان اصاب الماء
وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلاته ولا اعادة عليه وموثقة يعقوب بن سالم عن ابي عبد الله عم في رجل
تيمم وصلى ثم اصاب الماء وهو في وقت قال قد مضت صلاته وليتطهر وموثقة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل تيمم

وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة ورواية معوية بن ميسرة والسند اليه
صحيح لكنه لم يوثق وما رواه في مرحه على ان له كتابا قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى ثم اتى الماء وعليه
شيء من الوقت ايمضي على صلوته ام يتوضأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب ورواية علي بن سالم عن
ابي عبد الله ع قال قلت له اتيمم واصلي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد
ووجه الاستدلال ظ وما ذكره الشارح من عدم منافاتها لاعتبار الضيق مط لا تأمل فيه اذ لا يمكن حمل تلك الاخبار على ما اذا ظن
ضيق الوقت وتيمم وصلى ثم ظهر فساد ظنه واصاب الماء قبل خروج الوقت فلا اعادة عليه لتحقق الامتثال لانه مكلف
برعاية الضيق بحسب ظنه وقد فعل او حملها على ما اذا تيمم آخر الوقت ثم صلى بتيممه الصلوة الاخرى قبل آخرها بناء على القول بعدم
اعتبار الضيق في المستدام على ما سيذكره الشارح فاصاب الماء بعد ذلك في الوقت فلا يجب عليه الاعادة لتحقق الامتثال
ولا يخفى ان حمل تلك الاخبار كلها على خصوص الفرضين بعيد جدا واما حملها على ما ذكره الشيخ من جعل قوله وجوبي
وقت متعلقا بالصلوة لا باصابة اي انه حين صلى بتيمم هو في الوقت لا انه حين اصاب الماء كان في الوقت لانه
لو كان في وقت اصابة الماء الوقت باقيا لوجب عليه اعادة الصلوة فهو في غاية البعد بل ربما لا يحتمل خصوصا فيما سوى الاولى
فيبعد ان يكون نظر الشارح اليه فالظاهر ان يكون نظره الى احد ما ذكرنا من الوجهين ولا يبعد ان يكون ما نقله المحقق منه
من وجوب الاعادة مع ظهور خلاف ظنه كما نقلنا سابقا مستنبطا من حيث اطلق وجوب على تقدير اصابة الماء في الوقت
وايضا اول الروايات بهذا الوجه البعيد ولم يتعرض لتأويلها بالوجه الاول الذي ذكرنا مع انه اظهر مما ذكره
جدا فيظهر منه وجوب الاعادة عنده في صورة وقوع التيمم قبل الآخر مط ولا يخفى ضعف الوجهين فتأمل وذكر الشيخ
ايضا في تأويل خبر يعقوب بن سالم انه يجوز ان يكون المراد انه اصاب الماء وهو في الوقت يعني انه لم يفرغ من
على تمامها وانما صلى منها ركعة او ركعتين فقال مضت صلوته يعني ما صلى منها وليتطهر لما يستأنف من صلوة
اخرى وذكر مثله في تأويل رواية معوية بن ميسرة ايضا ويمكن اجراؤه في الروايات الباقية ايضا لكنه ايضا في غاية
البعد خصوصا بالنسبة الى روايتي معوية وابي بصير وكان طرح الرواية اولى من تأويلها بمثل هذه التأويلات ومن الاخبار
ما يدل على وجوب الاعادة حين اصابة الماء في الوقت فهي تعارض هذه الروايات وتشيد القول بالضيق اذ لو لم
يعتبر الضيق لم يتوجه الاعادة وهو صحيحة يعقوب ابن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن رجل تيمم فصلى فاصاب
بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد فان
مضى الوقت فلا اعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل تيمم فصلى ثم اصاب الماء فقال اما
انا فكنت فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد قال الشيخ معناه انه اذا كان قد صلى في اول الوقت يجب عليه الاعادة
فاما اذا كان قد صلى في آخر الوقت فليس عليه اعادة الصلوة واستشهد بالرواية الاولى ولا يخفى ان الاستشهاد

بالرواية الاولى

بالرواية الاولى على اعتبار الضيق انما يتم بجعل الاعادة فيها باعتبار الاخلال برعاية الضيق وظ انه ح يجب الاعادة
سواء وجد الماء قبل الوقت او بعده ام لم يجد اصلا مع ان ظ الرواية ان الاعادة باعتبار وجدان الماء
في الوقت وحمل الكلام على ان فرض وجدان الماء في الوقت سبب للحكم بالاعادة بناء على انه دليل وقوع تيممه
قبل الآخر واما اذا فرض وجدانه بعد مضي الوقت فلا يحكم عليه بالاعادة لجواز وقوع تيممه مع الضيق كانه
بعيد جدا على انه يمكن المناقشة في الحكم بالاعادة في الصورة الاولى ايضا لان وجدان الماء قبل مضي الوقت على القول
بالضيق لا يستلزم الاعادة مط اذ ربما راعى التضيق بحسب ظنه ثم ظهر فساده فلا يجب عليه الاعادة وهذه المناقشة
وان كان امرها هينا بناء على ان ما ذكره من الفرض فيها لا يخرج عن بعد فلا بعد في حمل الاطلاق في الرواية
على ما هو الغالب لكن ما ذكرنا اولا لا يخرج عن قوة فالاظهر حمل الرواية على جواز التيمم مع السعة وحمل الاعادة
في صورة بقاء الوقت على الاستحباب ومثله القول في الرواية الثانية على تقدير تنزيلها على القول بالضيق
اذ الظ منها ان للاصابة دخلا في الاعادة وعلى القول بالتضيق لا دخل له فيها بل مناط وجوبها فعلها
قبل آخر الوقت بدل ظن الضيق وهو ليس بمذكور في الرواية اصلا على ان قوله ع اما انا فكنت فاعلا
يأبى عن الحمل عليه لانه ع اسند الاعادة الى نفسه وعلى القول بالتضيق الحكم بها عام بل القول باسنادها الى
نفسه غير معقول اذ على تقدير عدم جواز التيمم قبل الضيق كيف يمكن تيممه ع على هذا الوجه حتى يتأتى منه
الاعادة ويمكن ان يكون ماخذ ما نقله المحقق من كتابي الاخبار هو هذا الكلام من الشيخ فانه لا معنى
لتيممه ع اول الوقت مع عدم جوازه فلا بد من حمله على ان مراده باول هو قبل الآخر بظن الضيق
ومع هذا فقد حكم بوجوب الاعادة فيعلم ان مذهبه وجوب الاعادة مع ظهور الخلاف ولا يخفى ضعفه
اذ الغفلة من الاحتياط غير عزيز مع ان اسناد الظن الفاسد اليه ع فكانه فاسد فلا تغفل فالظ
تنزيل هذه الرواية ايضا على القول بالسعة وحمل اعادته على الاستحباب اما في صورة وجدان الماء قبل
مضي الوقت موافقا للرواية الاولى او مط بحمل الرواية الاولى على تأكد الاستحباب قبل مضي وان استحب
مط وبعد حمل الخبرين على استحباب الاعادة يندفع ايضا التنافي بينهما وبين الاخبار الاولة واما القول
بوجوب الاعادة بوجدان الماء في الوقت مع القول بجواز التيمم بالسعة كما نسبه في المدارك الى ابن
الجنيد وابن ابي عقيل مستندا الى صحيحة ابن يقطين وربما كان ذلك ظاهر عبارة الذكرى ايضا جدا
ونسبة هذا القول اليهما يخالف بعض ما نقل عنهما كما اشرنا اليه فيما علقنا على المدارك هذا و
يمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل آخر الوقت في الاخبار الاولة على آخر الوقت عرفا بحيث لا ينافي بقاء
شيء من الوقت بعد التيمم والصلوة في بعض الاحيان فلا ينافي الروايات الاخرى فتأمل وقد يستدل

ايضا المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد للقول بالتوسعة بالروايات الدالة على ان المتيمم اذا اصاب الماء
في الصلوة ينصرف منها ما لم يركع كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع ايصلي الرجل بتيمم واحد
صلوة الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء الى ان قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل
في الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين
وصحيحة عبد الله بن عاصم باسانيد مختلفة غير نقية اقربها الى الصحة الطريق الذي فيها الحسين بن
الحسين اللؤلؤي لتوثيق النجاشي له لكن ضعفه ابن بابويه وشيخه ابن الوليد قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل
لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد
ركع فليمض في صلوته وجه الاستدلال ان مع تضيق الوقت لا يجري التفصيل والحكم بالانصراف ما لم يركع لاستلزامه
فوت الوقت وفيه لنا لا نم عدم جواز فوت قدر من الوقت لاستدراك الطهارة المائية كيف وقد اجمعوا على انه
اذا اصاب الماء قبل في الصلوة يتطهر ويصلي واطلاق كلامهم على ما ذكره في المدارك يقتضي انه لا فرق في ذلك بين
ان بقي من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلوة وعدمه فاذا جاز فوت قدر من الوقت هنا فليجز ههنا ايضا
على انه لو حمل التضيق على التضيق العرفي لا ينافي هذا ويمكن ايضا حمل رواية زرارة على ان الصلوة التي شرع فيها
هي بالتيمم المستدام لا المبتدأ وحينئذ فلا اشكال على القول بعدم اعتبار الضيق في المستدام لكن الظاهر من رواية عبد الله
بن عاصم هو التيمم المبتدأ كما لا يخفى ولا يخفى ايضا انه يمكن على قياس هذا الاستدلال الاستدلال بصحيحة زرارة
او روايته عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة
ويتوضأ ثم يبني على واحدة والجواب الجواب وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث ما ينقض الوضوء ساهيا فيتوضأ
ويبني كما هو مذهبه ولا يخفى بعد تسليم مذهبه بعد حمل الرواية عليه فتامل وقد استدل ايضا بالاخبار الصحيحة
في جواز صلوة الليل والنهار بتيمم واحد كما في صدر صحيحة زرارة المتقدمة انفا وكذا صحيحة عن ابي عبد الله ع
الرجل يتيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء وغيرهما من الاخبار الكثيرة وجه الدلالة انها تدل على جواز الصلوة
في اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى ولو كان تاخير التيمم الى اخر الوقت واجبا لما حسن ذلك الا ان وجوب
تاخير التيمم الى اخر الوقت انما هو لوقوع الصلوة في اخره على ما هو الظاهر ويدل عليه الخبر الدال على التاخير حيث قال
فليتيمم وليصل في اخر الوقت واذا جاز الصلوة اول الوقت بالتيمم السابق لا يحصل هذا الغرض في غير الصلوة
الاولى بل لا يحصل فيها ايضا اذ يجوز للانسان ان يصلي النافلة دائما فيجوز ان يتيمم في اول الوقت او قبل الوقت
للنافلة او لصلوة نذر او لمس ما لا يجوز الا بالتيمم ثم يدخل الوقت فيصلي دائما فيهما اول الوقت وفيه ان دلالة
تلك الاخبار على جواز الصلوة اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى مم لم لا يجوز ان يكون المراد مجرد

جواز صلوة الليل والنهار بتيمم واحد وان كان كل في اخر وقته ولو سلم فاغراض الشارع مما لا سبيل لعقولنا الى
ادراكه فربما كان في المنع من الصلوة اول وقتها بالتيمم المبتدأ مصلحة لم توجد ذلك في المنع عنها بالتيمم
المستدام فتامل واستدل ايضا بصحيحة داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر و
تحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء
لكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع وفيه انه لا دلالة للخبر على جواز
التيمم في السعة لجواز ان يكون المراد النهي عن الطلب مع الخوف والامر بالتيمم في الوقت الذي يسوغ له
شرعا التيمم فيه وهو ظ واستدل ايضا بان الضيق منفي عقلا ونقلا وبهذا استدل المصنف على
رد التضيق في القضاء ونقل بمه على الاداء ما لم يتضيق وايضا اظن ان الضيق المعتبر مما يتعذر
او يتعسر مع ان شريعتنا سمحة سهلة وايضا جعل الاوقات بالنسبة الى التيمم شيئا بالنسبة الى غيره شيئا
بعيد ولا يخفى ان دعوى الضيق والحرج في وجوب اداء الصلوة احيانا في اخر وقتها مشكل جدا
وهذا بخلاف ما استدل العلامة فيه فان القول بوجوب الاشتغال بالقضاء وترك جميع الاشتغال سوى ما لا بد له
حتى الصلوة الواجبة حتى يتضيق وقتها فيه من الضيق والحرج مع كثرة القضاء ما لا يخفى واما ما ذكره ثانيا
فانما يتجه لو بني الامر على التحقيق واما اذا بني على التخمين والظن فلا ولو حمل على اخر الوقت عرفا كما حملنا سابقا فالامر
اوسع واما ما ذكره ثالثا من الاستبعاد فضعفه ظاهر قوله فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل قد عرفت ان حمل الاخبار
الدالة على التوسعة على ما لا ينافي الاخبار الدالة على الضيق مطلقا بعيد جدا فالجمع بينهما بما ذكروه من التفصيل لا يخ
من وجه لما عرفت من اشعار اكثر تلك الاخبار بالرجاء والطمع ولظاهر الحال من عدم الفائدة في التاخير
بدونهما بل لا يبعد نظرا الى تلك الاخبار القول بالتوسعة مطلقا وحمل ما ينافيه من الاخبار على استحباب التاخير
اما اولا فلانها الاظهار الاولى وعدم صحة المنافية لا يخ عن قصور عن اثبات الوجوب بها هذا مع
اشتمال الحسنة منها على قصور في المتن ايضا لما في العمل باطلاقها من العسر والحرج في كثير من الموارد
ولعدم ظهور قايل به من الاصحاب سوى ما يظهر من عبارة المعتبر من الميل اليه وبعد وجوب
تأويلها يسقط معها دلالتها على الاطلاق المضايقة لامكان وجوه من التاويل يسقط معها
الدلالة على ذلك كل ذلك يظهر بتذكر ما علقنا على هذه الرواية في بحث مقدار الطلب فتذكر واما ثانيا
فلظاهر رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع وفي اخرها واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر
الوقت لظهور لا ينبغي فيما ذكر من الاستحباب وفي المدارك عد الرواية صحيحة ولعل وجهه ان الشيخ رواها
في التهذيب بخلاف الاسناد عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وهو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح

سماعة عن محمد بن حمران ورواها في الاستبصار بسند صحيح الى البزنطي فلا كلام فيه الى المحمدين واما فلم يذكر في حقه وصحة
محمد بن سماعة لا محمد بن حمران الا واحداً من ثقات فالسند صحيح لكن قد ذكر في غيرهما غيرهما ايض مهملاً وح فيشكل الحكم بالصحة
للاشتراك الا ان له قرينة على انهما الموثقان ومجرد شهرتهما كانه لا يكفي لذلك وفي المعتبر ذكر في مسئلة وجدان المتيمم الماء بعد الشروع في الصلوة
تعارض هذه الرواية باعتبار دلالتها على المضي بعد الشروع مطلقاً مع الروايات الدالة على الرجوع ما لم يركع ثم ذكر ان تلك الروايات اصلها عبد الله بن
عاصم فهي في التحقيق رواية واحدة وروايتنا ارجح منها لوجوه احدها ان محمد بن حمران اشهر في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم
ولا يخفى ان هذا شهادة على تعديل محمد بن حمران راوي هذه الرواية بل على تعديل محمد بن سماعة ايض اذ لا عبرة بعدالة محمد بن حمران مع عدم عدالة
راويه خصوصا مع تعدد رواة الاولى الاخرى فلابد ان يكون راويه هنا الراوي الواحد صالحا لمعارضته روايتهم ولا يخفى ايض انه يستفاد
من كلامه تعديل عبد الله بن عاصم ايض فلا تغفل منه فانه غير مذكور في كتب الرجال واما ثالثا فلتاييد القول بالتوسعة باطلاق
الآية الكريمة الآمرة بالتيمم عند ارادة القيام الى الصلوة عند عدم وجدان الماء من تقييد باخر الوقت ومثلها
الروايات العامة في التيمم كصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الارض وليصل
فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت
الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضاء ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها
لمكان انه دخلها وهو على طهر بتيمم ولا يبعد ان يدعى ان قوله وحضرت الصلوة فتيمم ظاهر في وقوع التيمم اول الوقت فدلالة
هذه الرواية من حيث العموم بل بالخصوص فافهم وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور وعنبسة بن مصعب عن ابي
عبد الله ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء
رب الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء
فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين الى غير ذلك من الاخبار البالغة حد التواتر
ولا يخفى ايض ان ما وقع في الخبرين الاخيرين من قوله ع ان رب الماء رب الصعيد وقد فعل احد الطهورين وقد
ورد ذلك في روايات اخرى ايض وكذا ما روي عنهم عليهم السلام من قولهم هو بمنزلة الماء وقولهم ان الله جعل التراب
طهوراً وكذا عمومات اخبار الاوقات وفضل اول الوقت او تعينه مما يؤكد اطلاق الحكم بالتوسعة وبالجملة فالقول
بالتوسعة المطلقة بالنظر الى الآية الكريمة والاخبار قوي جداً نعم لا يبعد استثناء صورة العلم بوجود الماء او الظن به
وهذا ايض وجه آخر للجمع بين الاخبار لكن يشكل بما نقلوه من الاجماع فالاحوط التاخير الى اخر الوقت مطلقاً خصوصاً
مع رجاء زوال العذر سيما اذا كان العذر عدم وجدان الماء كما هو مورد الاخبار ولو تيمم وصلى في آخر وقت الفضيلة
ثم اعادهما في آخر وقت الاجزاء لكان ابلغ في الاحتياط والله تعالى يعلم قوله اما المستدام كالمتيمم آه قال الشيخ
في المبسوط من تيمم لصلوة نافلة في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت صلوة جاز له ذلك ويجوز له ان يصلي به

فريضة

فريضة اذا دخل وقتها لعموم الاخبار التي وردت في جواز الصلوة الكثيرة بتيمم واحد انتهى فهذا الكلام من الشيخ مع انه
من القائلين بالتضييق يدل على انه لم يعتبر التضيق في المستدام وتردد فيه المحقق في المعتبر لقوله ع يتلوم ما بينه وبين آخر الوقت ولا يخفى
تعليل الطرفين اما الاول فلما اشرنا اليه سابقاً ان جواز الصلوة الكثيرة بتيمم واحد الذي هو مقتضى الاخبار يجوز ان يكون كل
في آخر وقته الا ان يتمسك بمجرد اطلاق الاخبار وفيه ضعف اذ المفهوم من سياق تلك الاخبار ليس الا كفاية تيمم واحد لصلوات كثيرة
وعدم وجوب التيمم لكل صلوة لا جواز صلوات الليل والنهار بتيمم واحد كيف شاء واما الثاني فلان التلوم الوارد في الخبر العام
انما هو للتيمم لا للصلوة فلا ينافي جواز الصلوة به اول وقتها بعد ما تلوم له الى آخر الوقت اولاً هذا والظ ما اختاره في
المبسوط اذ الاخبار الدالة على المضايقة على تقدير تسليمها لا يدل الا على وجوب التيمم الى آخر الوقت لا على وجوب تأخير
العبادات الواقعة به فمتى تيمم في آخر الوقت فهو متطهر ودخول وقت الصلوة سبب لوجوبها فلا وجه للمنع عنه بلا دليل
وليس ما يدل عليه الا ان ظاهر الحال ان الحكمة الباعثة على تأخير التيمم هو احتمال رفع المانع وامكان وقوع العبادات بالطهارة
المائية وهذا يجري في الصلوة الثانية وما بعدها ايض وانت خبير بضعف الاعتماد على مجرد هذا الظن خصوصاً على
راي من حكم بالتضييق مع العلم ببقاء العذر الى آخر الوقت ولما ما ورد في بعض اخبار المضايقة من الامر بالصلوة
في آخر الوقت فلا ظهور له في تأخير كل صلوة لاحتمال ان يكون المراد الصلوة التي ابتداء التيمم لها ويكون الغرض
مجرد ان التيمم المبتداء انما هو بعد ما مضى من الوقت بحيث يقع الصلوة بعده آخر الوقت فتامل قوله ولو تنفل بركعتين
في وقت آه قال في المدارك لا فائدة في النذر الا صيرورة التيمم واجباً وقد صرح هو وغيره بجواز الدخول في الفريضة بتيمم
النافلة ونقل عليه في المنتهى الاجماع اللهم الا ان يقول بمنع النافلة المبتداءة بالتيمم وصحة النذر وان لم يكن متعلقه
مشروعاً قبل النذر او مع امكان شرعيته في ثاني الحال وهو بعيد انتهى ووجه البعد في المنع المذكور ان التيمم احد الطهورين
وانه بمنزلة الماء وان الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً فيستباح به النافلة كما يستباح الفريضة وكانه
لا خلاف ايض بينهم في ذلك فلا يبقى الا احتمال المنع في خصوص النافلة الغير الموقتة لاعتبار التضيق فيه وعدم
امكان اعتبار ذلك فيها وفيه ان اعتبار التضيق لو تم فانما هو في التيمم الذي لعبادات موقتة لعدم ظهور الاجماع في غيره
والاخبار ايض يمكن تنزيلها على الغالب وهو التيمم للصلوات الموقتة ولو سلم فيكفي في غير الموقتة تأخير التيمم الى وقت
فعلها اذ يستحب صلوة النافلة في كل جزء اراده من الوقت ووقتها عند التحقيق خصوص ذلك الجزء فوقتها متعين
حقيقة فيكفي تأخير التيمم الى ان يقارب الفراغ منه وقتها فافهم ثم على تقدير القول بالمنع عنه فلا يفيد النذر
في صحته اذ متعلق النذر لابد ان يكون مشروعاً فمتى لم يشرع النافلة المبتداءة بالتيمم لم يشرع بالنذر ايض الا
ان يدعى ان متعلق النذر لا يجب ان يكون مشروعاً قبل النذر بل يكفي صيرورته مشروعاً بعد النذر وههنا كذلك
اذ النافلة المبتداءة والتيمم لها وان لم يشرع قبل النذر لعدم توقيتها لكن شرع بعد النذر لصيرورتها موقتة

بعد النذر فيصح بعد تضيق وقتها وهذا كما لو نذر احد ان لا يشتغل يوماً بغير الواجب فلا تشرع اشتغاله
بالنافلة فيه الا بنذرها او نقول ان شرعية النذر باعتبار امكان تيسر الماء في ثاني الحال وان لم يتيسر في الحال فمتى امكن
ذلك ينعقد النذر ثم ان لم يتيسر ذلك فيجب فعلها بالتيمم ولا يخفى بعد الوجهين ايض اما الاول فظ واما الثاني
فلان الظ انه اذا لم يشرع النافلة المبتدأة الا مع الطهارة المائية فصحة نذرها باعتبار امكان تيسر الماء بعد ذلك
انما هي بمعنى صحته وانعقاده على تقدير حصول الشرط وهو ههنا تيسر الماء لا مطلقا فالحكم ههنا بانعقاده
مطلقا ووجوب ادائها بالتيمم بدون تيسره بعيد جداً ثم على الوجه الثاني فيختص هذه الحيلة بصورة امكان رفع الحظر
فمتى لم يمكن ذلك لا يفيد ذلك الا ان يكتفى بالامكان الذاتي ولم يشترط العادي وفيه زيادة تعسف هذا
واما القول بان تجويز التيمم على هذا الوجه والصلوة به اول الوقت يؤدي الى فوت ما هو الغرض من
الحكم بتأخير التيمم فقد اشرنا الى دفعه سابقا فتذكر قوله واما انتقاضه مطلقا اي ظاهراً وواقعاً
جميعاً قوله مع احتمال انتقاضه مط اذ لا بعد في ان يكون وجود الماء والتمكن منه ظاهراً سبباً لانتقاض
التيمم وان لم يقع التكليف بالطهارة المائية باعتبار عدم سعة الوقت وانت خبير بانه لا كلام في نفي
البعد المذكور لكن الحكم بالانتقاض بمجرد ذلك لا بد له من دليل وليس سوى ما ذكره من كونه ظ
الاخبار وكلام الاصحاب وفيه تامل اما الاول فلان الاخبار الواردة في هذا الباب على ضربين منها ما امر
فيه بالوضوء او الغسل بعد وجود الماء كصحيحة زرارة المتقدمة فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم
وليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وصحيحة ابن سنان المتقدمة
ايض اذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى ولا يخفى
انه ليس فيها الا الامر بالوضوء والغسل عند وجود الماء والظ ان التكليف بها منوط ببقاء التمكن فمتى ظهر عدمه يسقط التكليف فليس من
التردد في شيء واما انتقاض التيمم فلا يظهر منه وما يتوهم من ان بقاء التيمم ينافي الامر بالطهارة المائية مردود
بمنع المنافاة فان التيمم لا يرفع الحدث وانما يبيح الصلوة مع تعذر الطهارة المائية فاذا فرض القدرة عليها فلا يباح
بالتيمم وان بقي ولم ينتقض فلذا وجب عليه الطهارة المائية فوجوبها لا يدل على نقضه او نقول ان الامر بها انما
هو بحسب الظ لان الظ مع وجود الماء والتمكن منه بقاء التمكن بقدر الطهارة فعلى ظ الحال نقض التيمم ووجوب الطهارة
المائية فاذا تبين بعد ذلك عدم التمكن كشف ذلك عن عدم نقض التيمم وعدم وجوبها في الواقع فلا اشكال
ولو قيل انه على هذا لا يمكن الجزم بالوجوب في النية ففيه انه يكفي في النية الجزم بتعلق الوجوب به ظاهراً ولا حاجة
الى الجزم بتعلقه واقعاً والا لم يمكن ذلك في شيء من العبادات لاشتراط الوجوب الواقعي ببقاء الحيوة لا اقل
وانى لنا العلم به قبله ومنها الاخبار الدالة على اجزاء التيمم الى ان يجد الماء كما وقع في صحيحة زرارة عن ابي

عبد الله

عبد الله ع او انه يصلي بصلوة واحدة صلوة الليل والنهار ما لم يحدث او يصب ماء كما وقع في صحيحة اخرى منه ايض
عن ابي جعفر ع ولا يخفى ان دلالتها على انتقاض التيمم بوجدان الماء او اصابته مط انما هو على تقدير عموم المفهوم
وهو ضعيف جداً غاية الامر انه لا يمكن الحكم بالاجزاء او صحة صلوة اخرى بهذا التيمم بعد الوجدان او الاصابة
نظراً الى تلك الاخبار ولا يضر ذلك لوجود ادلة اخرى ككونه احد الطهورين وانه بمنزلة الماء وقوله تع
ليطهركم وما يجري مجراها لاقتضائها بقاء حكمه الى ان يتيقن نقضه واما في الصحيحة الثانية قلت فان اصاب الماء
ورجا ان يقدر على ماء آخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه
ان يعيد التيمم فظاهره استقرار تمكنه من التطهير بالماء الاول وتأخيره باعتبار رجاء الماء الآخر فلا يدل على
الانتقاض مط ومثله رواية حسين العامري قال حدثني من سأله عن رجل اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت
الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء آخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة الاخرى ولم
ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل هذا واما
كلام الاصحاب فلو فرض ايهام بعض عباراتهم ذلك فلا عبرة به فالظ ما ذكرناه فتامل قوله فان اتفق قبل دخوله
في الصلوة انتقض فيجب عليه استعمال الماء ولو فقده بعد التمكن اعاد التيمم واطلاق كلامهم يقتضي انه لا فرق في ذلك
بين ان يبقى من الوقت مقدار الطهارة والصلوة ام لا وهذا ما يؤيد ما اختاره المحقق في الغرض الذي ذكرنا سابقا في
اوائل بحث التيمم من انه اذا ضاق الوقت عن الطهارة المائية مع التمكن من الماء باعتبار اقتضائها زماناً زائداً على ما تقتضيه
الترابية لا ينتقل فرضه الى التيمم وهذا ما وعدناك هناك قوله اجماعاً بل ادعى في المعتبر والمنتهى عليه اجماع اهل
العلم على الوجه المذكور من الاحتمالين اي نقضه بمجرد وجود الماء والتمكن منه او مع مضي زمان يسع الفعل على هذا
الوجه وعلى اي وجه فلو فقده بعد ذلك اعاد التيمم قوله وانتقض بالنسبة الى غيرها وهو ايض وفاق على ما نقله
في المعتبر وفيه ايض ما ذكر من الاحتمالين قوله ولو بعد التكبير انما مط بعد ما ذكر قوله ولو بعد التكبير ينبغي
ان يجعل هذا الاطلاق في مقابل التفصيل الذي يذكره في القول الاخير فقط وهو ظ قوله على الاصح وهو مختار
المفيد والشيخ في المبسوط والخلاف والمرتضى في شرح الرسالة وعلي بن بابويه في الرسالة على ما نقله في المنتهى وابن
ادريس والمحقق والعلامة قوله عملاً باشهر الروايات وهو رواية البزنطي المتقدمة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران
عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين
يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه الى آخر ما سبق قوله واعتضاداً بالنهي وباصل البراءة والاستصحاب
قوله لا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة لاطلاق الاخبار وبه جزم المص في البيان وقال في المدارك ويحتمل
قوياً انتقاض تيممه بوجود الماء في النافلة لجواز قطع النافلة اختياراً فينتفي المانع عن استعماله عقلاً وشرعاً

وعلى هذا فيحمل الاخبار على الفريضة فافهم قوله على تقدير وجوبها التحريم قطع الصلوة الواجبة مع الاخبار الا فيما استثنى فاذا صح اتمامها فلا مقتضى للقطع فيجب الاتمام ويحرم القطع اللهم الا بدليل من خارج كما
اذا جمع بين الاخبار بحمل الرجوع قبل الركوع على الاستحباب فافهم قوله والعدول بها الى النافلة فيه رد على
ما استقرب به العلامة ره في التذكرة من استحباب العدول الى النافلة مع سعة الوقت لتسويغ العدول الى النافلة
لتدارك فضيلة الجماعة والاذان وهذا اولى قوله والحمل على ناسي الاذان وكذا مريد فضيلة الجماعة قياس ولو
صح لجاز هنا الابطال بغير واسطة ايض كما في الاصل وهو لا يقول به وهذه الايرادات اوردها المص في
الذكرى وتبعه من تبعه كالش وصاحب المدارك وهي متجهة اذا كان بناء ما استقربه على مجرد القياس كما
هو الظ من كلامهم ويمكن ان يكون بناؤه على حمل الروايات الدالة على الرجوع قبل الركوع كما سيجيء على الاستحباب
ويكون ما ذكره من القياس مؤيدا لذلك لكن اختار مع ذلك بدل القطع ابتداء الرجوع الى النافلة والقطع
بعده احتياطا وصونا للفريضة عن الابطال وح فلا يتجه عليه ما ذكروه فتدبر قوله الا وجوب العدم لما تقدم اه
هذا مختار المحقق ره في المعتبر وقال الشيخ في المبسوط انه ينتقض تيممه بالنسبة الى غيرها من الصلوات وتوقف
العلامة ره في المنتهى ومال اليه في التذكرة لانه يمكن عقلا من استعمال الماء والمنع الشرعي لا يرفع القدرة
لانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها ولا يخفى ضعفه اذ الظ تعليق الحكم على التمكن الذي لا مانع معه فيشمل
العقلي والشرعي لا القدرة العقلية التي ذكرها هذا مع ما في التزام بقاء الطهارة بالنسبة الى الصلوة ونقضها
بالنسبة الى باقي الصلوات من التعسف فتامل قوله منها الرجوع ما لم يركع وهو مذهب الشيخ في النهاية و
الصدوق وابن ابي عقيل والجعفي والسيد المرتضى في المصباح والحمل على ما نقل في المنتهى والمذهب الثاني
منسوب الى سلار والثالث مختار ابن حمزة في الواسطة فانه قال اذا وجد الماء بعد الشروع وغلب على ظنه انه
ان قطعها وتطهر بالماء لم تفته الصلوة وجب عليه قطعها والتطهر بالماء وان لم يمكنه ذلك لم يقطعها اذا
كبر قال وقيل قطع ما لم يركع وهو محمول على الاستحباب ويمكن ان يكون بناء كلامه على القول بالتضيق كما هو
مذهبه على ما صرح به في الوسيلة فحكمه في الشق الاول بوجوب القطع بناء على عدم رعاية التضيق
وح يكون مذهبه بعينه هو مذهب المص ولو حمل كلامه على انه تفصيل بعد فرض رعاية ما يجب عليه من رعاية الضيق
وح فيكون الشق الاول اما بناء على ان المعتبر هو ظن الضيق وجاز ظهوره خلافه او ان المعتبر هو الضيق العرفي
فلا ينافي التوسعة في الجملة فيكون مذهبه مذهبا رابعا كما جعله الش ويمكن ان يكون مستنده في الشق الاول هو ما تقدم من رواية
يعقوب بن يقطين الدالة على الاعادة بعد وجدان الماء في الوقت فاستنبط منه قطعها ايضا لو وجده في الاثناء واما الشق الثاني
فمستنده ما استند قول المص هنا واما حمل القطع قبل الركوع على الاستحباب فقد استشكله في الذكرى مع فرض

ضيق الوقت والخطب فيه سهل بعد ورود النص الصحيح على ما سيجيء فانتظر ثم الظ ان المراد بالرجوع في قوله
على ما صرح به في المنتهى في القول الاول هو استيناف الصلوة بالطهارة المائية لان الطهارة شرط وقد فاتت ببطلان
التيمم فلا يبقى الصلوة مع فوات شرطها ونقل عن بعض الجمهور انه جوز البناء كما سبق في الحدث وظاهره عدم الخلاف
فيه من اصحابنا ولولا لامكن المناقشة فيما ذكره من التعليل فتدبر قوله والاول مستند الى رواية معارضة
بما هو اقوى منها الظ على وفق المعتبر والذكرى وشرح الارشاد انه اراد بها ما تقدم من رواية
عبد الله بن عاصم بالاسانيد المختلفة كما اشرنا اليه هناك وتعارضها مع رواية محمد بن حمران التي هي اقوى منها
باعتبار ما نقلنا من المعتبر من اشهرية محمد بن حمران في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم ورجح ايضا
فيه روايته بانها اخف وايسر واليسر مراد الله تعالى وبان مع العمل بروايتنا يمكن العمل بروايته ايضا بان
نحملها على الاستحباب ومع العمل بروايته لا يمكن العمل بروايتنا فيكون روايتنا ارجح ويمكن ان يكون
نظر الش الى هذين الوجهين ايضا بان يكون بكونها اقوى كونها اقوى باعتبار السند والدلالة جميعا
لكن لا يخفى ضعف الوجه الاول واما الثاني فيرد عليه انه كما يمكن الجمع بحمل رواية عبد الله بن عاصم على الاستحباب
يمكن الجمع ايضا بحمل رواية محمد بن حمران على ان ايتاء الماء كان بعد الركوع حملا للمطلق على المقيد الا ان يوجه
بعده باعتبار منافرة ظ قوله حين يدخل في الصلوة له بخلاف حملها على الاستحباب والامر فيه هين ثم لا يخفى
ان ههنا رواية اخرى غفل عنها المحقق ومن تبعه واستدل بها العلامة في التذكرة والمنتهى وهي
ما تقدم من صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وفي آخرها قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة
قال فلينصرف فليتوضا ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ولا يجري فيها
ما ذكروه من ترجيح روايتهم من حيث المستند بل لا ريب في رجحان تلك الرواية باعتبار السند نعم يمكن اجراء
ما نقلنا من الوجهين الاخيرين فيها ايضا لكن قد عرفت حالهما واجاب عنها في التذكرة بان المراده
بالدخول في الصلوة الشروع في مقدماتها كالاذان وبقوله ما لم يركع ما لم يتلبس في الصلوة وبقوله ان كان
قد ركع دخوله فيها اطلاقا لاسم الجزء على الكل وهذا لا يجري في رواية ابن عاصم ايضا كما اشار اليه
في المنتهى لكنه من التكلفات البعيدة التي لا يمكن الجرأة عليها في تاويل الاحاديث وانها ليست
باولى من طرحها والشيخ في التهذيب حمل الاخبار الدالة على الانصراف ما لم يركع على ما اذا كان الوقت
ممتدا للانصراف والتوضؤ بالماء فيجب عليه الانصراف لانه قد دخل في الصلوة في غير وقتها لان وقتها
آخر الوقت وعند تضيق الثاني ولا يخفى انه على هذا الوجه للتفصيل بقبل الركوع وبعده وحمل الانصراف
قبل الركوع على ما ذكره وعدم الانصراف بعده على ما اذا ضاق الوقت تعبد جدا او من الثاني بلا التي اشرنا اليها

وما ذكره البعض في الذكرى من انه في التذكرة اجاب عن رواية ابن عاصم [illegible] فانه في التذكرة لم يتعرض لرواية ابن عاصم والرواية [illegible] ذكرها والتي [illegible] هي رواية زرارة ثم نقل ما ذكره من التاويل [illegible] ابن عاصم ايضا لكن ليس بناء كلام الذكرى عليه بل [illegible] انه غفل عن رواية زرارة بالكلية [illegible] ان الرواية الدالة على المذهب انما هي رواية ابن عاصم ولما ذكرت الرواية في التذكرة بعد [illegible] ذكر الراوي [illegible] ابن عاصم وزعم انها هي رواية [illegible] ابن عاصم وان ما ذكره من التاويل بها [illegible] منه سره

انفا فتدبر واستدل لوايض بهذا القول بصحيحة زرارة عن ابى عبد الله ع فى رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء و مثلها
من الاخبار فخرج مابعدها الركوع بالاتفاق بقى ماقبله او بناؤه على عموم المفهوم وهو ضعيف على انه يمكن ان يكون المراد بالوجدان
هو التمكن والتمكن شرعا بعد الدخول فى الصلوة ثم لتران القول ايض رواية استدل بها فى المدارك وهى مارواه الشيخ فى الصحيح
عن زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت فى رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او
يقطعهما ويتوضا ثم يصلى قال لا ولكنه يمضى فى صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم الحديث ووجه الاستدلال
ان ماذكر من التعليل يقتضى وجوب المضى فى الصلوة مع الدخول فيها مط وفى الفقيه صرح بروايتها عن ابى جعفر ع فلا يتجه
المنافشة باعتبار الاضمار لكن فيه انه يمكن جعل التعليل تعليلا للمنفى اى لا تجعل الدخول فيها بالطهور بالتيمم سببا للنقض
باعتبار نقض التيمم وعلى تقدير جعله تعليلا للنفى يمكن ان يحمل على انه دخلها وهو على الطهور بالتيمم وحكمه ماذكر من
عدم النقض بعد ماصلى ركعتين وحاصله ان هذا قسم من الطهور ومن حكمه عدم الرجوع فى هذه الصورة فلا يلزم
منه عدم الرجوع مط وهذا كالتعليل ذكره فى الرواية السابقة حيث علل عدم الرجوع بعد الركوع بان التيمم احد الطهورين
فالمراد فيه ايض انه احد الطهورين وحكمه ماذكرنا فالتعليل بمجرده صحة عدم الرجوع فى الجملة باعتبار كونه طهورا ومن شانه الاكتفا
به احيانا لانه احد الطهورين فلا يرجع كما فى الطهور الاخر ولا لزم عدم الرجوع قبل الركوع ايض بجعل التعليل فيهما جاريا قبل الركوع ايض
وشاهدا على حمل الرجوع فى الاول على الاستحباب وفيه تعسف ثم بعد حمل الرواية على احد الوجهين فلا دلالة لها على احد الاقوال
اذ الفرض وقع فى كلام السائل وحكمه ع بعدم الرجوع فيه يمكن ان يكون باعتبار عدم الرجوع بعد الشروع مط كما هو القول
الاول او بعد الركوع كما هو القول الثانى او بعد القراءة كما هو القول الثالث ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالرجوع مالم
يركع فى الثانية ويمكن ان يكون باعتبار هذه الرواية فتامل وبما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الرجوع ورجحانه مالم
يركع لايخ عن قوة لصحة رواية زرارة وتاييدها بالرواية الاخرى وفساد ماذكروه من التاويل واما الحكم بالوجوب
فللتامل فيه مجال هذا مع سعة الوقت لذلك ومع ضيقه واستلزام الرجوع لخروج بعض الصلوة عن الوقت
فجوازه ايض محل تامل فتامل ثم ههنا رواية اخرى لايوافق شيئا من المذاهب وهى مارواه الشيخ فى زيادات التهذيب
من صحيحة زرارة او روايته عن ابى جعفر ع قال سالته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع
الصلوة ويتوضا ثم يبنى على واحدة وظ انه لايوافق شيئا من المذاهب سوى مذهب ابن الجنيد ولا يوافقه ايضا
فان الظ من كلامه استيناف الصلوة بوجدانه قبل ركوع الثانية لا البناء كما فى الرواية ويمكن حملها على الاستحباب
فلا تابى عن التنزيل على سائر المذاهب غير مذهب ابن الجنيد او على التقية بناء على مانقلنا من تجويز بعض الجمهور البناء
على ان كلام ابن الجنيد ايضا ليس بصريح فى الاستيناف فيمكن حمله على البناء وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث بنقض
الوضوء ساهيا فيجب ان يتوضا ويبنى كما هو مذهبه وبعد تسليم مذهبه ولايخفى بعد حمل هذه الرواية عليه وفى المختلف اورد

هذه الرواية

اراد بالقطع الاتمام فيجب نقض ثم البناء ويحتمل بعيدا ان يكون الترديد باعتبار التردد فى ان الانتقال لنقض الركعتين او بدله انقطع الركعتين فافهم منه رة

وفى الفقيه لمكان انه دخلها وكلاهما حسن منه ره

وهذا يجرى على الطريق على القول بوجوب الصلوة عليكم اذ ذهب اليه بعض علمائنا وبعض الجمهور فانه لو وجد الماء فى اثناء الصلوة يرجع بطلان صح تبع النهى منه ره

هذه الرواية فى عداد ادلة الشيخين على مذهبهما فى مسئلة الحدث واجاب عنه بصحة السند ولعل وجهه ان فيه على بن السندى
وفيه احتمال الاشتراك وعلى تقدير الاتحاد ففيه كلام لكن الظ كما اخترناه فى الخلاصة توثيقه وقبول روايته لتعديل النجاشى له ومما
الكشى فيه مع ضعفه لايدل على الطعن فيه فتامل واما رواية الحسن الصيقل قال قلت لابى عبد الله ع رجل تيمم ثم قام يصلى فمر به
نهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة فقلت انه قد صلى صلوته كلها قال لايعيد فيمكن تنزيلها على مذهب
ابن الجنيد وعلى سائر المذاهب يمكن حملها على الاستحباب فتدبر ثم ههنا مسئلة مهمة لم تذكر فى الكتاب وهى حال المحدث
المتيمم عن الحدث الاكبر كالجنابة حدثا اصغر فهل يجب عليه اعادة التيمم بدلا عن الاكبر او يجب عليه موجب الحدث الاصغر
من الوضوء مع التمكن منه او التيمم بدلا منه مع تعذره فالمشهور بين الاصحاب هو الاول ونقل عن المرتضى رضى الله عنه فى الناصريات واحتج
فى المختلف للمشهور بانه بعد التيمم جنب فلا يجب عليه الوضوء اما المقدمة الاولى فلان التيمم لايرفع الحدث لانه اذا وجد
الماء وجب عليه الغسل ولو كان حدث الجنابة قد ارتفع لما وجب عليه الغسل واما الثانية فظاهرة وفيه ان ظهور
الثانية انما هو فى ابتداء الجنابة واما بعد التيمم وطريان الحدث عليه فلا ظهور لها واحتج فى شرح الارشاد بان التيمم لايرفع
اجماعا وانما يفيد الاباحة فاذا ابطل بالحدث اعاده بدلا من الغسل لبطلان التيمم بالحدث الطارى وحدث الجنابة باق فلا حكم للحدث الاصغر
وفيه تامل فاما لانسلم بطلان التيمم بالحدث الطارى فان التيمم وان لم يرفع الاكبر لكن استباح الصلوة معه وزال منعه عنها والمعلوم من حال
الحدث الطارى ازالة الاستباحة واما ان ذلك باعتبار عود الحدث السابق على حاله فيجب التيمم بدلا عنه فغير ظ اذ يجوز ان يكون باعتبار
تاثير جديد من الحدث اللاحق فى وجوب المنع عن الصلوة وان بقى الاستباحة بالنسبة الى الحدث الاول بحالها فيجب رفع ماموجبه
هو مقتضاه من الوضوء او التيمم بدلا عنه ومع احتمال الامرين فالحكم بالاول لابد له من دليل وفى المدارك بعد ما اثبت ان التيمم
لايرفع الحدث بالاجماع وغيره احتج للمشهور بان الجنابة باقية والاستباحة زالت بالحدث الاصغر فيجب التيمم بدلا من الغسل
وبما ذكرنا ظهر حاله ايض واستدل ايضا بقول ابى جعفر ع فى صحيحة زرارة ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا
والوضوء ان لم تكن جنبا ولعل وجهه ان الحصر فى القسمين انما يتم على ماهو المشهور واما على مذهب السيد فيمكن ان يكون
عليه الوضوء مع كونه جنبا بان احدث بعد تيممه حدثا اصغر ووجد من الماء بقدر مايكفى الوضوء دون الغسل واحتج فى المختلف
بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام فى رجل اجنب فى سفر ومعه ماء قدر مايتوضا به قال يتيمم ولا يتوضا ولا يخفى
ظهورها فى ابتداء الجنابة فوجوب التيمم عليه ح دون الوضوء لايدل على ان حكمه ذلك فيما بعد ايض ومثله القول ايضا
فى الاستدلال بما فى صحيحة الحلبى عن ابى عبد الله ع وعن الرجل يجنب ومعه قدر مايكفيه من الماء لوضوء الصلوة
ايتوضا بالماء او يتيمم قال بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء ومثله رواية الحسين بن ابى العلاء عن ابى عبد الله ع قال السيد
رضى الله عنه فى شرح الرسالة على مانقل ان المجنب اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر ووجد مايكفيه للوضوء توضا به لان حدثه الاول قد ارتفع
وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء مايكفيه لها فيجب عليه استعماله فعلى هذا لو لم يجد ماء الوضوء لكان مذهبه التيمم

بدلاً منه واعترض عليه الش في شرح الارشاد بانه ضعيف للاجماع على عدم ارتفاع حدثه الاول ونقل عن المص انه
قال في الذكرى يمكن ان يريد بارتفاع حدثه استباحة الصلوة وان الجنابة لم تبق مانعة منها فلا ينسب الى
مخالفة الاجماع وقال هذه الارادة لا تدفع الضعف لان الاستباحة اذا لم تستلزم الرفع فبطلانها بالحدث يوجب تعلق
حكم الحدث الاول وانت خبير بان غرض المص يمكن ان يكون مجرد توجيه كلامه بحيث يندفع عنه مخالفة الاجماع لا تتميمه بكل
وجه فورود ما اورده الش عليه على توجيهه لا يقدح في غرضه الان لا يكون غرض الش الاعتراض على المص بل بيان حال
ما ذكره السيد بعد توجيهه وكيف ما كان فيرد على الش ان حكمه بان بطلان الاستباحة بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث
الاول محل تامل لما اشرنا اليه من ان بطلان الاستباحة يحتمل وجهين فلا يمكن باحدهما بلا دليل هذا ويمكن الا
ستدلال للسيد بالاية الكريمة اذ المستفاد منها عرفا وفي كلام الحكيم على ما هو المشهور وجوب كلما اراد والقيام
الى الصلوة يخرج ما خرج كالمتطهر بدليل فيبقى الباقي ومنه ما نحن فيه فيجب الوضوء مع التمكن منه ومع تعذره فلا
ريب في ثبوت التيمم بدلا منه ويشهد به الاية ايض لكن هذا على تقدير ان يجعل وان كنتم جنبا عطفا على اذا
قمتم واما اذا جعل عطفا على ان كنتم محدثين المقدر في نظم الكلام ويكون اذا قمتم داخلا على كلا الشقين ويكون
المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتوضؤا ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر واغتسلوا ان كنتم جنبا وان لم تتمكنوا من الماء
وكنتم محدثين اما بالحدث الاصغر او الاكبر فتيمموا فينعكس الامر اذ المحدث المذكور جنب كما ذكرنا فعليه الغسل
ومع تعذره التيمم بدلا عنه وعلى هذا فتحقيق المسئلة بترجيح احد التفسيرين ولا يبعد ترجيح الاخير كما يشهد به
المتامل الخبير بل لا يبعد ايض على التفسير الاول ان يق ان المحدث المذكور كما يمكن الاستدلال بوجوب الوضوء عليه والتيمم
بدلا منه عند تعذره بعموم اذا قمتم كذلك يمكن الاستدلال بوجوب الغسل عليه والتيمم بدلا منه عند تعذره بعموم
وان كنتم جنبا اذ الظ منه ايض عرفا وفي كلام الحكيم تعلق الحكم بهم كلما علمهم انهم جنب لانهم جنب في الجملة ولهذا
يمكن الاستدلال بها على وجوب الغسل عند كل جنابة وعلى هذا فنقول المتيمم لما لم يرتفع حدثه وصدق عليه الجنب
بمقتضى الاية وجوب الغسل عليه والتيمم بدل منه مع تعذره دائما لكن خرج عنه ما لو تعذر الغسل ولم يقع حدث
بعد تيممه بالاجماع على كفاية التيمم الاول وعدم وجوب تواتر التيمم عليه بلا تخلل حدث واما بعد حدوث
الحدث فلا اجماع يحكم بوجوب التيمم عليه بدلا من الغسل لتعذر الغسل وعلى هذا فمفاد الاية الكريمة وجوب
الوضوء او التيمم بدلا عليه مع الغسل او التيمم بدلا له لكن اذا كان وجوب الوضوء والتيمم بدلا له الغسل او التيممين
عليه خلاف الاجماع فينبغي التامل في ترجيح احدهما فالاية على التفسير الاول لا يرجح قول السيد بل يحتمل الوجهين
ولا يبعد ترجيح الاكتفاء بالتيمم بدل الغسل كما في مبدله اذ مقتضى الاية على التفسير الاول وجوب الوضوء
والغسل معا على المجنب عند ارادة القيام الى الصلوة وقد ظهر بالاجماع سقوط الوضوء مع الغسل فالظ

كون الحكم

كون الحكم في بدله ايض كذلك بخلاف الحكم بوجوب الوضوء او التيمم بدله وسقوط التيمم بدل الغسل اذ لا شاهد له
اصلا وقد ظهر بما ذكرنا بعض الشواهد على ترجيح التفسير الاخير فتامل هذا ما اوردنا ايراده في كتاب الطهارة
طهرنا الله من دنس ما جنبناه وكتب علينا نقيرا وقطميرا ووفقنا في مستقبل حالنا لاستدراك ما فاتنا فيما
مضى صغيرا وكبيرا وتدارك ما يرجى به الفوز بالنجاة يوما عبوسا قمطريرا وصلى الله على خاتم الرسالة الذي
ارسل بالكتاب بشيرا ونذيرا واهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا الذين
من اخلد اليهم اخلد في الجنة ومن سلا عنهم صلى سعيرا وكتب مؤلفه الفقير الى عفو ربه الباري
جمال الدين محمد بن حسين الخوانساري اوتيا كتابهما يمينا وحوسبا حسابا يسيرا وكان ذلك في شهر
رمضان المبارك سنة اربع ومائة بعد الالف من الهجرة صلى الله على مهاجرها وسلم تسليما
كثيرا قد اتفق الفراغ من تسويده في يوم الثلاث
من شهر صفر المظفر من سنة خمس وتسعون
ومائة بعد الالف من هجرة النبوية
على يد الفقير الحقير المذنب اقله
طلبه حسين ولد حاجي
سليم المشهدي غفر
الله له ولوالديه

وجوابه عما التفسير الاول بنحو التيممين
الوضوء والغسل او بدليهما عليه
عند ارادة ... لكن ... مرار

ازبين شه
١٣٧١ ش



